مكتب النشر العربي

قصة

حي بن يقظان

لابن طفيل الأندلسي

مقرر شعبة الفلسفة

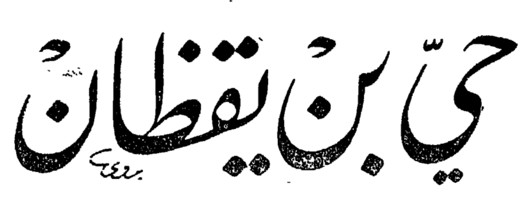
الطبعة الاولى

١٣٥٤ - ١٩٣٥

مطبعة ابن زيدون : دمشق

مكتب النشر العربي

قصة



لابن طفيل الأندلسي

مقرر شعبة الفلسفة

الطبعة الاولى

١٩٣٥ — ١٣٥٤

مطبعة ابن زيدون : دمشق

حققه وبوّبه وعلّق عليه :

مكتب النشر العربي

دمشق (سورية)

ابن الطفيل

مقدمة بقلم الدكتورين جميل صليبا وكامل عياد

— ١ —

مولده — نشأته — حياته

ولد أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن الطُّفَيل القيسي في أوائل القرن الثاني عشر للميلاد ، في مدينة صغيرة ، واقعة إلى الشمال الشرقي من مدينة غرناطة ، تدعى « وادي آش » . وكانت ولادته قبل ولادة ابن رشد بخمس عشرة أو خمس وعشرين سنة تقريباً ، أي بين ٥٠٤ و ٤٩٤ هجرية [١] .

وقد قرأ ابن الطفيل جميع أقسام الحكمة على علماء زمانه ، واشتهر فيها حتى صار من أكابر الحكماء الذين صحبوا أبا يعقوب يوسف بن أبي محمد عبد المؤمن بن علي القيسي صاحب الغرب [٢] . إلا أن المؤرخين لم يذكروا لنا شيئاً عن نشأته ، ولا ذكروا لنا أخبار أسرته ؛ بل أهملوا ذلك تماماً ، ولولا ما ذكره لسان الدين بن الخطيب في كتابه « مركز الاحاطة بأدباء غرناطة [٣] » ، وما ذكره المراكشي في كتاب

(١) راجع غوتيه: Ibn Thofail, sa vie et ses œuvres

(٢) ابن خلكان : ج ٢ ، ص ٤٩٣ و Carra . de Vaux p. 49

(٣) Manuscrit de la bibliothèque Nationale , No 3347 (anc . fonds 867) fol . 44 - vo , art . Ibn Thofail.

« المعجب في تلخيص أخبار المغرب » لما عرفنا عن نشأة ابن الطفيل إلا القليل . على أن علمه الواسع ، وإحاطته بالفلك والرياضيات والطب والشعر وأسلوبه الرشيق ، وعبارته الرقيقة ، كل ذلك يدل على أن ابن الطفيل قد تعلم علوم زمانه كلها ، وتلقى ثقافة أدبية كاملة . ونحن لا نعرف عن اساتذته اليوم شيئاً حقيقياً . نعم ! إن لسان الدين ابن الخطيب والمراكشي وابن خلكان يقولون لنا : « إن ابن الطفيل قد قرأ العلم على جماعة من أهل الحكمة ، منهم : أبو بكر الصائغ المعروف « بابن باجه » وغيره . » [1] إلا أن ابن الطفيل نفسه يقول في كتاب حي بن يقظان عند الكلام عن ابن باجه إنه لم يلق شخصه [2] فهو إذن لم يقرأ عليه ولكنه يعترف له بالكمال ، ويقول عنه إنه « لم يكن في حكماء الأندلس أثقب ذهناً ، ولا أصح نظراً ، ولا أصدق روية من أبي بكر الصائغ . » فهو إذن قد أعجب بابن باجه ، وأخذ بكثير من آرائه — كما سترى — ولكن لم يقرأ عليه .

ولم يمض على ابن الطفيل إلا القليل حتى اشتهر وذاع صيته في غرناطة ؛ وقد قال « كازيري » [3] : « إنه درس الطب في غرناطة . » وذكر المراكشي أنه شغل منصب أمين الأسرار لحاكم ولاية غرناطة ، ثم عين بعد ذلك كاتم أسرار للأمير أبي سعيد أحد أولاد عبد المؤمن وحاكم طنجة .

---

(١) ابن خلكان: ٤/٢ ٤٩٢ (٢) حي بن يقظان : ص ـ ١٤ قال : « فهنا سال ماوصل الينا من علم هذا الرجل ، ونحن لم نلق شخصه ! »

(٣) Casiri , Bibliotheca otarabica - Hispana Escurialeusis Mo-siti 1770 , 2 vol . Table générale Art . ben Thofail .

ولم يزل نجم ابن الطفيل يعلو حتى بلغ ذروة المجد في القسم الأخير من حياته ، فاتصل بأبي يعقوب يوسف صاحب المغرب ، وصحبه حتى صار طبيبه الخاص ، ووزيره ؛ وكان أبو يعقوب يوسف عبد المؤمن « رقيق حواشي اللسان ، حلو الألفاظ ، حسن الحديث ، طيب المجالسة ، أعرف الناس كيف تكلمت العرب ، وأحفظهم لأيامها في الجاهلية والاسلام . وكان يحفظ القرآن الكريم مع جملة من الفقه . ثم طمح إلى علم الحكمة ، وبدأ من ذلك بعلم الطب ، وجمع من كتب الحكماء شيئاً كثيراً . وكان ميله إلى الحكمة والفلسفة أكثر من ميله إلى الأدب وبقية العلوم . »[1] وقد ذكر المراكشي أيضاً أن أبا يعقوب كان يحب ابن الطفيل حباً عظيماً ، وأنه كان يقيم في قصره أياماً طويلة من غير أن يخرج منه . وهذا يدل على منزلة ابن الطفيل عند أبي يعقوب ، وأثره في سياسة خلفاء عبد المؤمن .

ولا نشك أبداً في أن ابن الطفيل قد لعب دوراً عظيماً في بلاط أبي يعقوب لأنه قد حاز ثقة الأمير عبد المؤمن — مؤسس أسرة المهدي — حتى عينه كما رأيت كاتم أسرار لابنه الامير أبي سعيد ، وصار وزيراً لأبي يعقوب . ولا غرو لأن صلاح أجساد الأمراء إنما كان بأطبائهم ، لذلك كانوا كثيراً ما يعطفون عليهم ، ويقربونهم ، ويعهدون إليهم بأعظم أمور الدولة . وكان من نتيجة هذه الصلة بين أبي يعقوب وابن الطفيل أن جمع هذا الأخير إلى بلاط عبد المؤمن كثيراً من العلماء في كل فن ومن جميع الاقطار ، منهم حكيم الاندلس أبو الوليد

---

(١) ابن خلكان ، ٢ — ٤٩٣

ابن رشد ، الذي أثر في تطور الفلسفة الاوروبية . وذلك أن أبا يعقوب طلب يوماً من ابن الطفيل أن يرشده إلى رجل خبير بكتب أرسطو ، ليظهر له ما خفي عليه من معانيها ، فهداه إلى ابن رشد . وقد ذكر المراكشي نقلاً عن أحد تلاميذ ابن رشد أنه قال ماخلاصته :

« لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب ، وجدت عنده أبا بكر بن الطفيل ، فمدحني أبو بكر أمامه ، ثم سألني عن اسمي وأسرتي ، وقال لي :

— ما هو رأي الفلاسفة في السماء ، هل هي حادثة أم قديمة ؟

فخفت واعتذرت ، وأنكرت اشتغالي بالفلسفة ، فأدرك أمير المؤمنين ما اعتراني من الخوف ، فالتفت إلى أبي بكر ، وأخذ يحادثه في ذلك ، ويذكر له أقوال أرسطو وأفلاطون ، وغيرهما من الفلاسفة وما قال أهل الملة في الرد عليهم ، حتى تعجبت من علمه ، وسعة اطلاعه . وما زال يتلطف في كلامه حتى هدأ روعي ، وتكلمت بما حضرني من ذلك وأبديت رأيي . »

ومما قاله المراكشي نقلاً عن ابن رشد أيضاً ، أن أبا بكر بن الطفيل دعاه مرة وقال له : إن أمير المؤمنين شكا إليه ما يجده في أسلوب أرسطو وترجمته من الصعوبة والغموض ، وأنه يريد رجلاً يشرح هذه الكتب . ومما قاله ابن الطفيل لابن رشد : — إنك أقوى مني عزماً ، فعليك بكتب أرسطو ، وأعتقد أنك ستأتي عليها كلها لأني أعرف سمو عقلك ، ووضوح فكرك ، وتجلدك ، أما أنا فان

كبر سني ، واشتغالي بخدمة أمير المؤمنين ، وصرف عنايتي ، كل ذلك يمنعني من الاقدام على هذا الامر .

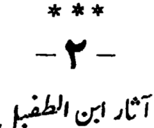
وكان اجتماع ابن رشد بابن الطفيل عند الخليفة أبي يعقوب بن عبد المؤمن سنة ١١٦٩ ، وكان ابن الطفيل قد بلغ إذ ذاك ال ٦٣ أو ٦٨ من سنه — كما زعم غوتيه — ولولا كبر سنه ، لاقدم بنفسه على شرح كتب أرسطو ، إلا أن كثرة اشتغاله واهتمامه بامور الدولة ، وعنايته بامير المؤمنين ، صديقه ، منعته من ذلك . وقد عاش ابن الطفيل في قصر أبي يعقوب مكرماً معززاً . وكان أبو يعقوب عالماً بآرائه في الدين والفلسفة . وأظن أنه لم يحبه إلى هذه الدرجة إلا لتلذذه باحاديثه الفلسفية في ساعات الراحة : فقد كان كل من الملك والوزير فيلسوفاً حكيماً ، وكانت غاية كل منهما أن يعمل بمبادئه ، ولعل اجتماع هذين الرجلين أحسن رمز يدل على الجمع بين الحكمة والشريعة ، فالملك يمثل الشريعة ، وابن الطفيل يمثل الحكمة وكل واحد منهما كان شاعراً أنه متمم للآخر .

وفي سنة ١١٨٢ عهد أبو يوسف إلى ابن رشد بالعناية به ، واتخذه طبيباً له . أما ابن الطفيل فقد احتفظ بالوزارة ؛ وقد بقي في خدمة أبي يعقوب إلى أن توفي أبو يعقوب في حرب الافرنج سنة ٥٨٠ هـ فدفن في تينمل عند أبيه عبد المؤمن والمهدي محمد بن تومرت . ثم لما قام بعده بالامر ولده أبو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور ، مكث ابن الطفيل في خدمته . وكان المنصور محباً للحكمة كأبيه ، وهو الذي أظهر أبهة الملك في المغرب ، ورفع منار العلم ، ونصب ميزان

العدل ، وبسط أحكام الناس على حقيقة الشرع ، وأقام الحدود حتى في أهله وعشيرته المقربين .[1] »

وقد أحب المنصور وزير أبيه ، وأبقاه في خدمته ، وأكرمه إلى أن مات في مراكش سنة ١١٨٥ م — ٥٨١ هـ وذلك بعد وفاة أبي يعقوب بسنة ، فاحتفل بدفنه احتفالا مهيباً ، وسار السلطان أبو يوسف يعقوب نفسه في جنازته .

* * *



قلنا إن ابن الطفيل كان عالماً يجمع أقسام الحكمة[2] ، فكان شاعراً ، طبيباً ، فلكياً وفيلسوفاً معاً .

شعر ابن الطفيل

يندر أن تجد فقيهاً أو عالماً أو فيلسوفاً عربياً ليس له بالشعر إلمام لان العرب ، كما قلنا غير مرة ، كلهم شعراء ، وإذا تكلموا ملأوا كلامهم بالصور[3] . أضف إلى ذلك أنه كان للشعر في الدول العربية قيمة عظيمة ، حتى إنه كان خير حلية يتحلى بها الاديب أو العالم .

لذلك لم يشذ ابن الطفيل عن هذه القاعدة ، فقرض الشعر ، وسلك

---

(١) ابن خلكان : ج ٢ ص ٤٢٦

(٢) ابن خلكان، ٢-٩٣٤

(٢) Djemil Saliba : Etude sur la métaphysique d'Avicenne p. 28

فيه طريقة من تقدمه من الحكماء، كابن سينا، والفارابي، وابن باجه. إلا أن شعره ليس كشعر ابن سينا في قوة التأثير، وحسن السبك، ولا قيمة له إذا نسب إلى فحول الشعراء، لانه لم يخرج فيه عن طريقة المتصوفين، ولا عن نطاق القصائد الشخصية، ولعل خير صفة يمتاز بها شعر ابن الطفيل، هي دلالته على سمو شخصيته وعلو قدره، وسعة تفكيره.

طب ابن الطفيل

قال لسان الدين الخطيب ان ابن الطفيل وضع كتابين في الطب.[1] وذكر ابن أبي أصيبعة في «طبقات الاطباء» عند ترجمة ابن رشد كتاباً عنوانه «مراجعات ومباحثات بين أبي بكر بن الطفيل وبين ابن رشد، في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات».[2]

وذكر «كازيري» أيضاً أن لابن الطفيل قصيدة في البسائط محفوظة في مكتبة الاسكوريال. غير أن كتاب مركز الإحاطة بادباء غرناطة، لا يذكر لابن الطفيل إلا قصيدة واحدة في الطب عنوانها «أرجوزة في الطب».

إن هذه الكتب التي ذكرناها لا تدل — كما قال غوتيه — على طول باع ابن الطفيل في الطب، ولا تكفي لجعله من أئمة هذا الفن، حتى إن ابن أبي أصيبعة نفسه لم يترجمه في كتابه.

---

(١) Averroès et l'Averroïsme. P. 455.

(٢) طبقات الاطباء ج ٢، ص — ٧٨

علم الفلك

إن الكلمات اليسيرة التي ذكرها ابن الطفيل عن علم الفلك في أول كتاب حي ابن يقظان تدل على أنه كان واسع الاطلاع في هذا العلم . [1] وقد ذكر ابن رشد أن لابن الطفيل مقالة جيدة في البقع المسكونة وغير المسكونة [2] . وذكر أيضاً في الشرح الاوسط لالهيات أرسطو (الكتاب الثاني عشر) أن لابن الطفيل في تركيب الاجرام السماوية وحركاتها نظريات مفيدة . وقال البطروجي الفلكي الشهير : (تعلم يا أخي أن أستاذنا القاضي أبا بكر ابن طفيل قال إنه وفق لنظام فلكي ، ولمبادىء لتلك الحركات المختلفة ، كان يتبعها غير المبادىء التي وضعها بطليموس ، وأنه في غنى عن الدوائر الداخلة والخارجة ، وأن نظامه يحقق حركات الاجرام بدون وقوع في الخطإ ، ووعدنا بالتأليف في هذا الباب ، ولا عجب ، فإن علمه غني عن الاطناب . [3]) فما هو هذا النظام الفلكي الذي وفق إليه ابن الطفيل ؟ إننا لا نعرف الآن عنه شيئاً ! ومن المؤسف أن يشير اليه فلكي مثل (البطروجي) وفيلسوف مثل ابن رشد ،

---

(١) حي بن يقظان: ص٢٤ـ٢٧ (٢) وردذلك في الشرح الاوسط لابن رشد، لا في طبقات الاطباء لابن أبي أصيبعة كاظن الاستاذ محمد لطفي جمعه، فقد قال في كتابه تاريخ فلاسفة الاسلام (وذكر ابن أبي أصيبعة في ترجمة ابن رشد أن ابن رشد ذكر لابن طفيل كتابا في البقع المسكونة والغير المسكونة .....) وهذا خطأ لان ابن أبي أصيبعة لم يذكر في ترجمة ابن رشد شيئاً من ذلك أبداً . راجع ترجمة ابن رشد ص٧٥ جزء٢

(٣) Munk : Mélanges de philosophie Juive et Arabe. P. 412.

من غير أن يذكرا لنا عنه شيئاً ، فهل تنبأ ابن الطفيل منذ القرن الثاني عشر بما جاء به كوبرنيك وغاليله ؟ أم هل اقتصر على انتقاد مذهب بطليموس كابن باجه والبطروجي وابن رشد وموسى بن ميمون ؟ إننا لا نستطيع ترجيح فرضية من هاتين الفرضيتين على الاخرى

انك تجد كثيراً من عناصر النظريات الحديثة عند فلاسفة العرب ، وقد قلنا في المنقذ من الضلال أن تشكك الغزالي شبيه بتشكك ديكارت في التأملات وخطبة الاصول. فهل كانت آراء ابن الطفيل في نظام الفلك شبيهة بنظام كوبرنيك وغاليله؟ إننا لا نستطيع الآن ان نثبت شيئاً من ذلك .

ثم أنت تجد عند بعض الحكماء والمعاصرين لابن الطفيل ، وعند غيرهم ممن تقدموا عليه ، انتقاداً لرأي بطليموس في الدوائر الداخلة والخارجة ، وكلهم يلومون بطليموس على مخالفته لمبادئ ارسطو في العلم الطبيعي بفرضه حركات سماوية دائرية ليست مراكزها مطابقة لمركز العالم . أما كوبرنيك وغاليله فلا يلومان بطليموس على مخالفته لارسطو ، بل يلومانه على اتباعه له حذو النعل بالنعل وعدم خروجه عن مبادئه الفلسفية والطبيعية (غوتيه ، ص ٢٩) . وربما كان انتقاد ابن الطفيل لمذهب بطليموس في الحركات الداخلة والخارجة لا يعدو انتقاد ابن باجه والبطروجي وغيرهما .

فمن الصعب اذن ترجيح احد هذين الوجهين على الآخر ، لان المستندات التاريخية التي بين ايدينا ناقصة

٣

فلسفة ابن الطفيل

لم يصل الينا من كتب ابن الطفيل الا كتاب « حي ابن يقظان » ولا ندري اذا كان له كتاب غير هذا قد ذهب فيما ذهب من الكتب التي أحرقت في زمان المنصور ؛ فقد ذكر المراكشي انه رأى لابن الطفيل كتاباً في النفس بخط يده . قال : رأيت لأبي بكر ابن الطفيل كتباً في مختلف أقسام الفلسفة ، والعلم الطبيعي ، والعلم الالهي وغيرها ، فمن رسائله في الطبيعيات رسالة تدعى رسالة حي ابن يقظان غايتها بيان منشأ النوع البشري بحسب فرقة الفلاسفة . ومن كتبه في الالهيات رسالة النفس رأيتها مكتوبة بخط يده » .

وقد انتقد المسيو « غوتيه » هذه العبارة وتشكك في شهادة المراكشي ، وبين ان رسالة النفس هذه قد تكون نسخة ثانية لحي ابن يقظان .[1] ومهما يكن من حذق المسيو غوتيه في التشكك ، فان تشككه لا يبطل إمكان وجود هذه الرسالة في الماضي . وما دام العلماء والمحققون لم يهتدوا بعد الى شيء من هذا فاننا مضطرون الى بيان فلسفة ابن الطفيل بحسب كتاب حي بن يقظان فقط .

ولد حي ابن يقظان في جزيرة من جزائر الهند تحت خط الاستواء : منهم من قال انه ولد من غير ام ولا أب ، ومنهم من قال إنه ولد من اخت ملك واب قريب لها يدعى يقظان . وسواء أقبلنا أحد هذين الامرين أو أنكرناهما فان حي ابن يقظان

---

(١) غوتيه ص ٣٨

قد نشأ في جزيرته وحيداً ، منعزلا عن الناس في حضن ظبية تكفلت به ، فتربى ونما واغتذى بلبن الظبية ، وتدرج في المشي . وما زال معها يحكي اصوات الظباء في الاستدعاء والاستئلاف ، ويقلد اصوات الطير وسائر انواع الحيوان ، ويهتدي الى مثل افعال الحيوانات بتقليد غرائزها وبقايس بينه وبينها حتى كبر وترعرع ، واستطاع بالملاحظة والفكر والتأمل أن يحصل على غذائه وأن يكتشف بنفسه مذهباً فلسفياً يوضح به سائر حقائق الطبيعة .

إن المذهب الذي توصل اليه ابن الطفيل في كتاب حي بن يقظان هو المذهب العقلي لانه يعتقد ان في وسع الانسان ان يرتقي بنفسه من المحسوس الى المعقول ويصل بقواه الطبيعية الى معرفة الاله والعالم .

وهذه المعرفة التي اشار اليها ابن الطفيل تنقسم الى قسمين : المعرفة الحدسية والمعرفة النظرية . فالمعرفة الحدسية هي التي ينكشف فيها الامر للنفس بوضوح زائد ، وليس في مصطلحات الفلسفة ما يدل عليها دلالة حقيقية لانها حال اكثر مما هي معرفة ؛ فبعضهم سماها ذوقاً وبعضهم سماها حدساً او كشفاً ، ولكنها حال لا يمكن اثباتها على حقيقة امرها في الكلام ، « ومتى حاول أحدٌ ذلك وتكلفه بالقول او بالكتب ، استحالت حقيقته ، وصار من قبيل المعرفة النظرية [1] . »

وقد وصفها ابن سينا في قوله : « ثم اذا بلغت به الارادة والرياضة حداً ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيذة ، كأنها بروق تومض اليه ، ثم تخمد عنه . ثم إنه تكثر هذه الغواشي اذا أمعن في

---

(١) حي ابن يقظان ص ١٢

الارتياض ، ثم انه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض ، فكلما لمح شيئاً عاج منه الى جنات القدس ، فيذكر من امره امراً ، فيغشاه غاش ، فيكاد يرى الحق في كل شيء . ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة ، فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بائناً ، وتحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة [1] » .
وهي الحال التي ذكرها الغزالي في المنقذ من الضلال ، وتمثل عند وصوله اليها بهذا البيت :

وكان ما كان مما لستُ اذكره فظنَّ خيراً ولا تسأل عن الخبر

أما المعرفة النظرية فهي التي يُنتهى اليها بطريق القياس والبرهان والبحث الفكري ، وليس ادراك اهل النظر مقصوراً على عالم الطبيعة بل يدركون بنظرهم حقائق ما بعد الطبيعة ، ويُشترط في ادراكهم هذا ان يكون حقاً صحيحاً [2] وهو شيء يحتمل ان يُنتهى اليه بطريق العلم ويوضع في الكتب وتتصرف به العبارات [3]

وقد سلك حي ابن يقظان في الوصول الى الحقيقة المطلقة كلا من هذين الطريقين ؛ فتارة كان يكشف المعرفة بحواسه ، وأخرى كان يعود الى فكره وحدسه الباطني . وهو في ذلك كله لا يعرف الكلام . فهناك اذن فكر مستقل عن اللغة ، واستعداد فطري يميز الناس بعضهم من بعض ، لانه ليس في وسع كل رجل أن ينتهي الى معرفة الخالق وحقيقة الكون عن طريق الفطرة والاكتساب

(١) ابن سينا ، الاشارات (٢) حي ابن يقظان ص ١٠
(٢) حي ابن الطفيل ص ١٤

الشخصي من غير حاجة الى معلم[1]

أما غاية هذا الكمال فهي طلب الفناء عن النفس والاخلاص في مشاهدة الحق حتى تغيب السماوات والارض وما بينهما عن فكر المريد وتزول الصور الروحانية والقوى الجسمانية وتغيب ذاته في جملة الذوات الروحانية ويتلاشى الكل ويضمحل ولا يبقى الا الواحد الحق ، ويشاهد حينئذ مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، فلا سبيل الى وصف هذه الحال التي شعر بها حي ابن يقظان لانها حال يضيق عنها نطاق العبارة . وهي كما قال ابن الطفيل « شبيهة بالسكر » ، أو هي من نمط فوق نمط الحس . قال ابن الطفيل : « والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله ، فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها » .

قلنا ان حي ابن يقظان قد وصل الى هذه المرتبة بنفسه من غير أن يأخذ العلم على احد ، فقد تربى تربية طبيعية ، فتغذى بلبن الظبية وكان يتبعها وهي ترفق به وترحمه ، وكان ينظر الى نفسه فيجدها

---

(١) إن المذهب الفلسفي الذي اهتدى اليه حي بن يقظان بفكره الطبيعي هو مذهب الفلاسفة او بالاحرى هو مذهب الشيخ الرئيس ابن سينا في الحكمة الشرقية وكتاب الشفاء . وقد صرح ابن الطفيل بذلك في اول كتاب حي ابن يقظان (ص ٤) . وقال انه يريد ان يبث سائله شيئاً من اسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا ، وهذه الحكمة المشرقية ليست مطابقة لظاهر كتاب الشفاء ، بل هي مطابقة لسره وباطنه ، ومن اخذ كتاب الشفاء على ظاهره دون باطنه لم يوصل به الى الكمال (ص ١٧)

أكبر بالجملة من سائر الحيوانات ، وكان اذا وجد في نفسه نقصاً
أكربه ذلك واساءه ، فيفكر في واسطة لازالة ذلك النقص ،
ثم استطاع أن يتغلب على الحيوانات باتخاذه من أغصان الشجر عصياً .
« وكان يهش بها على الوحوش المنازعة له ، فيحمل على الضعيف
منها ، ويقاوم القوي منها ، فينبل بذلك قدره عند نفسه بعض
نبالة ، ورأى أن ليده فضلا كثيرا على أيديها » . فالتفكير
اذن وليد الحاجة والعمل ، ولو لا الحاجات العملية لما انبثقت في حي
ابن يقظان فكرة من الفكر . أنظر اليه كيف كان ينازع
الوحوش أكل الاثمار ، وكيف كان عارياً عديم السلاح ، ضعيف
القدر ، قليل البطش ، وكيف استطاع ان يستر نفسه ويتغلب على
الوحوش ، ويحصل على غذائه . على ان الحاجة وحدها لا تكفي
لايضاح تفوق حي ابن يقظان على سائر الحيوانات ، لان فيه استعداداً
طبيعيا وحبا للاطلاع غريزيا . وهذا ما جعله يبحث عن سبب موت
الظبية ، ويريد أن يعرف العضو الذي نزلت به الآفة حتى حدث الموت
عن فساده ، وكان في كشفه عن حقيقة ذلك العضو ينظر الى
الحيوانات تارة والى نفسه أخرى ، فيستعمل الملاحظة الخارجية
والملاحظة الداخلية معاً (ص ٤١) ، حتى اهتدى في النهاية الى
معرفة وظيفة القلب او الروح الحيواني الحار ووظائف سائر الاعضاء .
ثم اهتدى الى استعمال الآلات واستعان في ذلك بالنار والحجارة
وفكر في استخدام الحيوانات الشديدة العدو ، واستألف جوارح
الطير ليستعين بها في الصيد ، وهو في كل ذلك يخضع للاشياء للانتفاع
بها .

ومما علمه في عالم الكون والفساد ان ذاته واحدة وان الروح واحدة في جميع الاحياء ، وان النبات والحيوان من اصل واحد حتى ظهر له بالتأمل ان جميع الاشياء واحدة في الحقيقة وان الاجسام من جمادات واحياء انما هي مركبة من معنى الجسمية ومن شيء آخر زائد على الجسمية فلاحت له صور من الاجسام على اختلافها ، لا تدرك بالحس وانما تدرك بضرب من النظر العقلي ، فاهتدى الى العالم الروحاني وادرك مبدأ السببية واشرف « على تخوم العالم العقلي » (ص ٧٠) فعلم بالضرورة ان كل حادث لا بدّ له من محدث وان كل صورة لا بد لها من واهب . ثم تعرف بواهب الصور وادرك ماهو علية من الكمال والقدرة والحسن والبهاء وعلم ان دوام سعادته انما يكون بتأمل هذا الموجود الكامل . فأخذ يتشبه به . ويفكر فيه ، ويعرض عن الاحساس والخيال ولواحقهما ثم تعود هذا النحو من المشاهدة حتى بلغ حال الاستغراق وفنى عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير في الوجود الا الحق .

ولما بلغ هذه الحال تعرف بآسال وهو رجل صالح نشأ بجزيرة قريبة من جزيرة حي بن يقظان ثم جاء الى تلك الجزيرة طلباً للعزلة فوقع بصره على حي بن يقظان ولم يشك انه من المنقطعين عن الدنيا فلما علم بحقيقة امره اخذ يعلمه الكلام متبعاً في تعليمه طريقة حديثة مباشرة وذلك بعرض الاشياء عليه وتعليمه اسماءها . ثم اطلع كل منهما على آراء صاحبه ومعتقداته وقايسا بينها فعلما ان المعتقدات الدينية ليست الا صورة محسوسة للحقائق الفلسفية ، فالفيلسوف يتوصل الى ادراك الحقائق الالهية بعقله وحدسه اما العامة فهي بحاجة الى من يرتقي

بها الى هذه المبادئ العاليه عن طريق الحس والخيال فرثى حي بن يقظان لحال العامة واراد السفر الى جزيرة اسال ليهدي اهلها عن طريق العقل ومع ان اسال كان يشك في نجاح رفيقه فقد رضي بالذهاب معه فانتقلا معاً الى تلك الجزيرة واخذ حي يعلم الناس ويرشدهم بالعقل فاعيته الحيلة في امرهم وادركته الخيبة فاقلع عن ذلك وترك العامة في امان الدين وقفل راجعاً مع رفيقه الى جزيرتهما وانصرفا فيها الى التأمل والرياضة حتى ادركهما الموت ٠

ولقد اهمل اكثر مورخي الفلسفة اتصال حي بن يقظان بآسال ولم يدركوا قصد ابن الطفيل من هذه الرموز الا ان الموسيو غوتيه بين في كتابه (Ibn Thofail, p. 66) ان هذه الرموز تـدل على اتفاق الحكمة والشريعة التي يأخذها الناس عن الانبياء ٠ لكل منهما احوال خاصة وطريقة مباينة الا انهما يلتقيان في النهاية ٠ ولم يأت ابن الطفيل هنا برأي جديد لان اتصال الحكمة بالشريعة واتحادهما امر صرح به ابن سينا والفارابي قبله ٠ ثم جرى عليه ابن رشد بعده في كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ٠ الا ان ابن الطفيل يفضل على الذين تقدموه برقيق عبارته وحسن اشارته واستعماله الرموز الخفية ٠ ان فشل حي بن يقظان في تجربته يدل على عجز العامة عن ادراك مقاصد الفلسفة ، واتفاق حي بن يقظان مع اسال يدل على ان الفلسفة متفقة مع الدين ، اما اختلاف اسال عن سلامان فهو شبيه باختلاف اهل الباطن عن اهل الظاهر هؤلاء يجبنون عن الفكرة ويألفون

الجماعة ويبتعدون عن التأويل وأولئك يغوصون على الباطن ويعثرون على المعاني الروحانية ويطلبون العزلة ويرجحون التأويل. إلا أن اختلاف أهل الباطن عن أهل الظاهر ليس مطلقاً لانهم متفقون في الاعمال الظاهرة والعبادات ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى .

— ٤ —

تحليل كتاب حي بن يقظان

١ . — فلسفة الاشراق

يبدأ ابن الطفيل كلامه بمخاطبة سائل طلب إليه أن يبثه ما أمكنه من اسرار الحكمة المشرقية .

ويظهر أن هذا السائل ليس إلا شخصاً خيالياً تصوره ابن الطفيل ليضع كتابه في شكل رسالة مثل الكثيرين غيره من كتاب العربية الذين اختاروا هذا النوع من التأليف لبساطته وسهولة التعبير فيه .

ولكن ما هي الحكمة المشرقية التي يريد ابن الطفيل بيان اسرارها ؟

يتعرض غوتيه في كتابه عن ابن الطفيل [1] إلى هذا الموضوع بشرح طويل رأى أن الضرورة تدعو إليه لما شاع من الاخطاء بسببه . فقد سبق وترجم كثير من المستشرقين المعروفين مثل مونك Munk ورينان Renan هذا المعنى بالفلسفة الشرقية نسبة الى بلاد

(1) Gouthier p. 59 Notice I

الشرق لأن العرب المسلمين اقتبسوا هذه الطريقة من الفرس والهند ، كما أن مستشرقين آخرين ترجموه بالفلسفة الروحية او الفلسفة الخيالية .

ويقول غوتيه بحق إنه ينبغي التفريق بين ثلاثة أنواع من المذاهب الصوفية في الاسلام وهي :

١ . التصوف الديني المحض الذي لا يخرج عن حدود السنة الاسلامية والذي إنما يمثل اتجاه بعض المتعبدين الى حياة الزهد والتقشف والتأمل ، كما هي الحال عند كبار الاولياء والصالحين من المسلمين ؛

٢ . التصوف الفارسي أو الهندي الذي نراه عند بعض المتحمسين أمثال الحلاج والذي يتعارض قليلاً وكثيراً مع الاسلام لانه ينتهي في الحقيقة الى مذهب وحدة الوجود ؛

٣ التصوف حسب مذهب الافلاطونية الحديثة .

ان صفة المشرقي يمكن ان تطلق على كل واحد من هذه الانواع الثلاثة : الا انه ينبغي إهمال الطريقة الاولى لانها ليست سوى عبادة دينية محضة لا نستطيع اعتبارها مذهباً فلسفياً ولا يمكن ان نسميها بالحكمة المشرقية .

واذا اردنا اشتقاق صفة « المشرقي » من بلاد الشرق فانها لا يمكن ان تنطبق الا على الطريقة الثانية المقتبسة من الفرس والهند .

يقول غوتيه : « ان كتاب العربية لم يتعرضوا الى اصل كلمة مشرقي ولم يبينوا لنا كيف يجب ان تقرا ، هل بضم الميم ام بفتحها ؟ إلا ان الكثيرين منهم يستخدمون ، من جهة ثانية ، تعبيراً آخر مرادفاً لمعنى الحكمة المشرقية وهو قولهم حكمة الاشراق . وبديهي أن

الاشراق هنا يفيد الاضاءة أي الكشف أو الانكشاف وأن الصفة منه إنما هي المشرق بالضم . »

بقي علينا أن نعرف ما هو المقصود بالحكمة المشرقية : هل هو مذهب وحدة الوجود كما عند المتصوفة من الفرس ، والهنود ، ام مذهب الافلاطونية الحديثة ؟

يعرف صاحب كشف الظنون حكمة الاشراق بعبارة مفصلة واضحة نقدر ان نستدل المقصود منها بسهولة . فهو يقول بان « حكمة الاشراق» تؤلف قسما من الفلسفة العامة وأنها تلعب هنا نفس الدور الذي تلعبه الطريقة الصوفية في الديانة الاسلامية فانه كما تنقسم الفلسفة الى الحكمة الطبيعية والحكمة الالهية من جهة ثانية كذلك نستطيع ان نفرق في الدين الاسلامي بين علم الكلام وبين الطريقة الصوفية . »

ثم يستمر المؤلف في كلامه قائلا : « إن غاية الدين والفلسفة هي واحدة لا تخرج عن معرفة الخير المطلق . الا أن هذه المعرفة يمكن الوصول اليها عن طريقين : ١) إما بالتفكير أو ٢) بالكشف (الرياضة الصوفية) .

« وعند السعي لمعرفة الإله عن طريق التفكير يختلف علماء الكلام عن الفلاسفة العقليين اذ ان الفريق الاول يتمسك في ذلك بتعاليم نبي مرسل ، بينما الفريق الثاني لا يستند الا الى اليقين العقلي ويسمى الفريق الاول بالمتكلمين والثاني بالحكماء المشائين .

« وكذلك في الطريقة الثانية القائمة على الكشف الباطني يختلف المتصوفة الذين يتبعون الدين عن الحكماء الاشراقيين الذين لا يتقيدون

بالديانات المنزلة ..»

يظهر من هذه التفصيلات ان تعبير الحكمة المشرقية انما ينطبق على قسم من الفلاسفة ونعني بهم فلاسفة الافلاطونية الحديثة .

يقسم كتاب العربية الفلاسفة الى مشائين واشراقيين ويعتبرون ارسطو رئيسا للفريق الاول وافلاطون رئيساً للفريق الثاني. ولكن هذا التقسيم لا يتضمن ، حسب رأيهم ، أي اختلاف في الرأي والمذهب ، بل إنه يقتصر على اختصاص كل فريق في ناحية جزئية دون أي تمايز أو تضارب بين طريقتيهما في المعرفة ، أي بين طريقة التفكير وطريقة الحدس الكشفي . فان الطريقتين سواء في القيمة واليقين حسب هذا الرأي وهما يصلان بنا الى نفس الغاية خلافا للمتصوفة الدينيين الذين « لم تحذقهم العلوم » حتى صاروا يقولون في المشاهدة « بغير تحصيل »[1] وتختلف عباراتهم اختلافاً كثيراً وتزل اقدام قوم منهم عن الصراط المستقيم »[2]

وقبل أن يقدم ابن الطفيل على شرح وبيان طريقة الحكمة المشرقية يتعرض الى الفلاسفة الاسلاميين الذين حاولوا خوض غمارها فينتقد النتائج التي وصل اليها أبو بكر ابن الصائغ المعروف في تاريخ الفلسفة بابن باجة ثم ينتقد فلسفة الفارابي و الغزالي ويذكر الاختلاف في ظاهر كتب ابن سينا الذي يقول عنه إنه كان قد نبه الى الاحوال التي يريد شرحها في قصة حي بن يقظان و ابسال وسلامان

ويمكن ان نلخص فلسفة الاشراق التي يحاول ابن الطفيل تمثيلها في قصته بأنها طريقة اهل النظر الذين يدركون ما بعد الطبيعة باتباع طريق البحث والنظر اولا ثم الانتهاء من ذلك الى الذوق بالمشاهدة[3] وهذه هي الافلاطونية الحديثة نفسها .

---

(١) ابن الطفيل ص-٥ (٢) ص-١٢ (٣) ص-٢١

ب . — قصة ابن سينا وقصة ابن الطفيل

عرفنا ان ابن الطفيل يريد في كتابه شرح اسرار الحكمة المشرقية . وبما ان طريقة الحكماء الاشراقيين هي السعي وراء المعرفة الحدسية والكشف الباطني فقد رأى ابن الطفيل انه من الصعب التعبير عن هذه الطريقة بالمباحث والاصطلاحات النظرية ، لذلك فضل الاسلوب الرمزي وانتخب قصة « حي بن يقظان وسلامان وابسال » للوصول الى غايته . وقد صرح «أن التعريف بطريقة اهل النظر في المشاهدة شيء اعدم من الكبريت الاحمر لانه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه الا الفرد بعد الفرد . ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به إلا رمزا ؛ فان الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه . »[1]

ولكن من اين أتى ابن الطفيل بهذه القصة . هل أبدعها هو نفسه بما فيها من ادوار واشخاص ومعان ؟ ام انه اقتبسها من غيره ؟ واذا كان قد اقتبسها فما هو مقدار عمله الذاتي وما هي التغييرات التي ادخلها عليها ؟

لنسمع الى ما يقوله ابن الطفيل ذاته في ذلك : فقد اعترف في مقدمة كتابه بانه « واصف قصة حي بن يقظان وابسال وسلامان

---

(١) حي بن يقظان ١٢—١٣

الذين سماهم الشيخ الرئيس ابو علي (ابن سينا) [1] فهو إذن لم يقتصر في تأليفه على شرح اسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ ابن سينا [2] بل إنه قد أخذ عنه ايضا اشخاص قصته . فكيف يمكن التوفيق بين هذا الاعتراف وبين ما ادعاه ابن الطفيل في آخر كتابه من ان قصته « قد اشتملت على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في معتاد خطاب » [2]

إننا اذا أمعنا النظر قليلا في هذه الاقوال نستطيع ان نستخرج منها بسهولة الجواب اللازم . فان ابن الطفيل لم يستعمل كلمة « سماهم » عبثا بل انه قد اراد بذلك الاشارة الى ان الاتفاق بين قصته وقصة ابن سينا انما يقتصر على الاسماء فقط . فهو قد اقتبس عن ابن سينا اسماء حي ابن يقظان وسلامان وابسال ولكنه أطلق هذه الاسماء في قصته على « شخصيات » تختلف عن « اشخاص » ابن سينا اختلافا كبيرا

وحقا فاننا اذا رجعنا الى كتب ابن سينا نجد بينها رسالة صغيرة اسمها « حي ابن يقظان » تكاد لا تبلغ ٢٠٠ سطر يقول الشيخ إنه كتبها لاصدقائه الذين طلبوا منه شرح قصة حي ابن يقظان مما يدل انه كان قد سبق له ذكرها قبلا في محلات اخرى من كتبه . ولعل اول كتاب ذكرها فيه هو رسالته في القدر التي يأتي فيها ايضا اسم ابسال عرضا . ويذكر ابن سينا في كثير من كتبه الاخرى اسم

(١) حي بن يقظان صفحة ٢٢

(٢) راجع حي بن يقظان صفحة ٣

ابسال مقرونا بسلامان كما في كتاب « الاشارات والتنبيهات » مثلاً حيث يقول لنا : « فاذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك ، وان ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله . » [1]

ثم اننا في آخر مجموعة « تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات » لابن سينا نرى قصة بعنوان « سلامان وابسال » مترجمة عن اللغة اليونانية بقلم حنين بن اسحاق ومعها شرح للفيلسوف نصير الدين الطوسي يشير فيه الى ما كتبه ابن سينا عن سلامان وابسال ويقول ان هاتين اللفظتين « ليستا مما وضعهما الشيخ على بعض الامور » ، بل انهما نقلتا عن اليونانية ، وفي بعض الروايات انهما قد تجريان في امثال العرب وحكاياتهم فلم يأت بهما ابن سينا إذن الا في معرض الشرح والتأويل .

على انه سواءا كان ابن سينا أخذ هذه الاسماء عن القدماء كما وجدها ام اضاف اليها شيئا من عنده فان المهم هو معرفة الاختلاف في صورة اشخاصها عند الكتاب المتعددين وفي الدرجة الاولى عند ابن سينا وابن الطفيل من بعده .

ان هذا الاختلاف ظاهر جداً . فان حي بن يقظان الذي يذكره ابن سينا ليس إلا رمزاً بسيطا ، جافا للعقل الفعال تمثله في صورة شيخ حكيم يلقي علينا درسا نظريا في قدرة العقل على ادراك القدر بمجرد التفكير .

---

(١) راجع مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات صفحة ١١٩

أما قصة سلامان وابسال المنسوبة الى ابن سينا في أصلها هو ان سلامان وابسال كانا اخوين وابسال اصغرهما سناً وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه ، عاقلاً متأدبا عالماً عفيفا شجاعا . وقد عشقته امرأة سلامان التي قالت لزوجها: اخلط اخاك باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان بذلك وابى ابسال مخالطة النساء ولكن لما دخل عليها اكرمته امرأة اخيه ثم اظهرت له بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال ودرت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان : زوج اخاك باختي فاملكها به ، وقالت لاختها اني ما زوجتك لابسال ليكون لك خاصة دوني بل لكي اساهمك فيه . وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليهافلم تملك نفسهافبادرت بضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقد تغيم السماء في الوقت غيما فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجه وعزم على مفارقتها فقال لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد . فاخذ جيشاً وحارب أمماً وفتح بلاداً لاخيه . ولما رجع الى وطنه وحسب أنها نسيته عادت الى المعاشقة فابى وعاد الى الحرب . الا ان قواد الجيش تركوه بتحريض امراة اخيه فوقع جريحاً وحسبوه ميتاً فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها فعوفي ورجع الى سلامان وسوي له الملك . ولكن الامرأة تواطأت مع طابخه وطاعمه فسقياه السم فمات .

وتأويل هذه القصة ، كما ذكر الطوسي ، هو أن سلامان مثل للنفس الناطقة ، وابسال للعقل النظري المترقي الى ان حصل عقلا مستفاداً وهو درجتها في العرفان ان كانت تترقى الى الكمال . وامراة

سلامان القوة البدنية الامارة للشهوة والغضب كما سخرت سائر القوى لتكون مؤتمرة لها في تحصيل مآربها الفانية ، وإباؤه انجذاب العقل الى عالمه ، واختها التي املكتها القوة العملية . والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية . وازعاجه للمرأة إعراض العقل عن الهوى . وفتح البلاد لأخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت . وتغذيه بلبن الوحش افاضة الكمال عليه عما فوقه . والطابخة هي القوة الغضبية والطاعمة هي القوة الشهوية . . . .

***

ان قصة ابن الطفيل تختلف في مجراها وتفصيلاتها اختلافاً بيناً عن هذه القصة المنسوبة إلى ابن سينا حتى يكاد الشبه بينهما يقتصر على الاسماء فقط .

نعم لقد اقتبس ابن الطفيل بعض العناصر من ابن سينا كتمثيله للعقل الانساني في شخص حي بن يقظان وذكره للوحش التي تغذي حي بن يقظان بلبنها وكذلك نجد عنده شخصين باسم سلامان وابسال كصديقين « احدهما اشد غوصا على الباطن والثاني اكثر احتفاظا بالظاهر . »

ولكن كل هذه العناصر قد تبدلت عند ابن الطفيل الذي جعل شخص حي بن يقظان محور قصته بشكل جديد لم يخطر لابن سينا على بال كما انه لم يأت بسلامان وأبسال الا في الاخير للمقارنة بين حي بن يقظان وابسال وسلامان .

على انه اذا كان هناك شبه بين موضوع ابن الطفيل وغيره من

الفلاسفة العرب فان الاقرب الينا هنا هو كتاب تدبير المتوحد للفيلسوف الاندلسي ابن باجة (ابو بكر بن الصائغ) الذي يعترف له ابن الطفيل نفسه بأنه كان «اثقب ذهناً واصح نظراً واصدق روية» بين جميع المتأخرين «غير انه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته»

والفكرة التي يدور كتاب «تدبير المتوحد» حولها هي استطاعة العقل البشري الوصول الى الكمال التام بمجرد التفكير الذاتي دون اي نقل او تقليد ودون اي تعليم وارشاد فلسفي او ديني .

لا شك في ان هذه الفكرة كانت شائعة بين الفلاسفة الاسلاميين وهي تظهر لنا جلية لدى ابن سينا في كتابه «النجاة» ولكن بينما نجدها عند ابن سينا قد جاءت عرضا في سياق حديثه عن المنطق ، نراها بالعكس قد اصبحت عند ابن باجة الموضوع الاساسي لاهم مؤلفاته . ثم نرى الفكرة نفسها عند ابن الطفيل قد ازدادت وضوحا وجلاء ولبست ثوبا جديداً يختلف كل الاختلاف عما لدى ابن باجة . والحقيقة ان ابن الطفيل يمتاز كما يقول عنه غوتييه بالابداع في اقتباساته .

وسيظهر لنا هذا الابداع بعد تحليل موضوع القصة نفسه وتعداد مزاياها وصفاتها الخاصة .

ج — حي بن يقظان

بين التطور الطبيعي والنظام الاجتماعي

لقد حاول ابن باجة في كتابه «تدبير المتوحد» ان يصف كيف

يمكن للفرد او لجماعة صغيرة من المفكرين الاحرار ان يكونوا ضمن المدينة السائدة مدينة جديدة فاضلة كهدف ومثل اعلى للمستقبل ·

اما ابن الطفيل فقد تقدم خطوة اخرى وكتب قصة حي ابن يقظان ليشرح لنا ، بمثال متطرف ، مراحل التطور الطبيعي للانسان في حالة محضة ويبين لنا علاقة الفرد بالجماعة بصورة حية واضحة جلية · فانتخب في سبيل هذه الغاية مسرحا لقصته جزيرتين : في احداهما نرى الجمعية البشرية بتقاليدها وعاداتها المتوارثة ، وفي الثانية الانسان المحض في تطوره الطبيعي مجرداً عن تأثير الاجتماع ·

وقد حرص ابن الطفيل على ان لا تكون هناك اية صلة ، مهما كانت ضئيلة ، لبطل قصته مع الجمعية البشرية الراهنة ؛ لذلك جعله يبدأ حياته منذ الولادة في جزيرة خالية لا اثر للانسان فيها البتة · ولا يبعد ان يكون ابن الطفيل قد قصد ايضا تمثيل اول ظهور الانسان على وجه الارض بعد ان لم يكن موجودا فانتخب لذلك «جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء حيث يتولد الانسان من غير ام ولا اب » [1]« لان تلك الجزيرة أعدل بقاع الارض هواء واتمها لشروق النور الاعلى عليها استعداداً» [2]

وبعد بحث طويل عن كيفية تاثير اشعة الشمس [3] وعن تخمر الطينة الصالحة على مر السنين والاعوام وامتزاج القوى وتعادلها وتكافئها [4] اتى به ابن الطفيل شاهداً على صحة ما ذكر من تجويز التولد الذاتي الطبيعي ، تراه يقص علينا وجها آخر عن نشأة حي بن

(١) صفحة ٢٣ (٢)ص ٢٤ (٣) ص٢٤ـ٢٦(٤) ص ٣٠

يقظان. لاسكات من انكر جواز تولد الانسان من غير أب ولا أم : فافترض أنه ولد في جزيرة مجاورة لجزيرته من اخت الملك التي خافت من اخيها فقذفته في اليم ، وجرفه المد الى الجزيرة الثانية حيث التقطته ظبية كانت فقدت طلاها فحنت عليه والقمته حلمتها وأروته لبنا سائغا . وقد مر معنا أن ابن الطفيل قد اقتبس المرضعة الوحشية عن ابن سينا الذي كان يرمز بالتغذية بلبنها الى افاضة الكمال عليه عما فوقه .

ويجب أن لا نمر بوصف ابن الطفيل عن كيفية تكون اعضاء الانسان جميعها [1] دون الإشارة الى دقة هذا الوصف واستناده الى العلوم الطبيعية وما وصلت إليه من معرفة في التشريح وفي تطور الجنين بالرحم .

ثم ينتقل ابن الطفيل الى وصف تربية الطفل وتعهد الظبية له . ولا نغالي إذا قلنا ان وصفه هنا يفوق كل ما نعرفه في هذا الباب بالدقة وشدة الملاحظة وسعة الاختبار : فهو لم يترك شاردة ولا واردة إلا أتى بها فشرح محاكاة الطفل لأصوات الحيوانات في الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع [2] . وفي ذلك اشارة الى نشأة اللغة الطبيعية وكذلك بين فضل اليدين في الانسان على اعضاء الحيوانات [3] وأوضح عمل الحواس واتصال الاعضاء الظاهرة بالاعضاء الباطنية

---

(١) حي بن يقظان صفحة ٣٢ — ٣٤

(١) حي بن يقظان صفحة ٣٦

(٣) حي بن يقظان صفحة ٣٨

ووظيفة القلب في الجسم الحيواني ٠

وبعد ذلك تكلم عن اكتشاف حي بن يقظان للنار بانقداحها في أجمة قصب على سبيل المحاكة [1] وأبان اهمية هذا الاكتشاف في تهيئة الغذاء وفي التدفئة والتنوير وشرح كيفية اهتدائه الى استعمال الآلات [2] . وهكذا ما زال حي بن يقظان يتقدم حتى استطاع أن يؤمن حياته المادية كما توصل بالملاحظة والتفكير إلى معرفة أسرار الطبيعة والافلاك ، وإلى ادراك وجود الإله وفهم كوامن نفسه، كل ذلك بعقله وحده فقط دون أية حاجة إلى إرشاد او تعليم من غيره ٠ وكان يتقدم في المعرفة والسيطرة على الطبيعة بصورة تدريجية حسب مراحل معينة ، جعل ابن الطفيل مدة كل واحدة منها سبع سنوات حتى توصل بعد المرحلة السابعة (أي بعد ٧ × ٧ = ٤٩ سنة) الى اسمى ما يمكن أن يصل إليه العقل البشري ، وهو الكشف الباطني لادراك القوة الالهية اذ «تحصل المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه الا الى الموجود الواجب الوجود ٠ والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت وكذلك سائر الذوات كثيرة كانت أو قليلة إلا ذات الواحد الحق ٠ »

وهنا يفيض ابن الطفيل في ذكر الاعمال والتمارين الصوفية وضروب

---

(١) حي بن يقظان صفحة ٤٨

(٢) حي بن يقظان صفحة ٥٣ ٠

التشبهات وانواع المجاهدات التي تقوم عليها طريقة الحكمة المشرقية في ادراك حقيقة الوجود والارتقاء في مشاهدة الافلاك والذوات الالهية ٠

في هذه الحالة وصل من الجزيرة المجاورة الحكيم ابسال الذي كان قد تعلق بطلب العزلة ، خلافاً لصاحبه سلامان الذي تعلق بملازمة الجماعة حتى ادى الاختلاف بينهما الى الافتراق ٠

وعقب تلاقي حي بن يقظان مع ابسال وحصول التفاهم بينهما ، بعد صعوبات كثيرة لعدم معرفة حي اللغة وضرورة صرفه زمنا لتعلمها ، ظهر للاثنين أن فلسفة أحدهما لا تختلف في حقيقتها عن ديانة الآخر ٠

وحقاً فان جميع الفلاسفة الاسلاميين كانوا ينظرون الى الفلسفة والدين كصورتين للحقيقة نفسها : احداهما أي الفلسفة ، طبيعية ، صريحة ، واضحة ، بينما الثانية ، أي الدين ، قد جاءت متسترة تحت الرموز وضروب الامثال ٠ وقد تعجب حي بن يقظان من إضراب الرسل عن المكاشفة حتى وقع الناس في امر عظيم من التجسيم كما أنه لم يعرف وجه الحكمة في اباحة الدين لاقتناء الأموال والتوسع في المأكل ؛ ورأى أن ما في الشرع من أحكام زكاة وبيوع وربا وحدود وعقوبات كله تطويل ٠ ولو أن الناس فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته أو تقطيع الايدي على سرقته او تذهب النفوس على أخذه مجاهرة ٠

وقد صمم حي بن يقظان لما سمع عما عليه الناس من مثل هذا الباطل

في الجزيرة المجاورة قرر الذهاب ليكشف الى اهلها عن وجه الحقيقة ولكنه لم يبدأ في مخالطة الناس ودعوتهم الى الحق مدة قصيرة حتى تحقق لديه أن جمهورهم بعيد عن فهم الحقيقة الخالصة ، ورأى أنه قد اخطأ في ظنه بأن الناس كلهم ذوو فطر فائقة ، واذهان ثاقبة ، وقوس حازمة ؛ لانه لم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص ، وسوء الرأي وضعف العزم ، وأنهم كالانعام بل هم اضل سبيلا ! وتصفح طبقات الناس فرأى كل حزب بما لديهم فرحون ، قد اتخذوا إلههم هواهم ، ومعبودهم شهواتهم ، وتهالكوا في جمع حطام الدنيا ، والهاهم التكاثر ؛ لا تنجع فيهم الموعظة ، ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ؛ غاية كل واحد منهم تقتصر على مال يجمعه ، او لذة ينالها ، أو شهوة يقتضيها ، او غيظ يتشفى به او جاه يحرزه ، او عمل من اعمال الشرع يتزين به ، أو يدافع عن رقبته ! عند ذلك أدرك حي بن يقظان السبب في التجاء الرسل إلى الرموز والامثال لتقريب الحقيقة إلى اذهان الجماهير ، واقتنع بأنه لا سبيل إلى الاصلاح وقرر الرجوع مع ابسال إلى جزيرته الخالية ....

***

هذه قصة حي بن يقظان . وهي ، كما ترى ، تشتمل على قسمين قد خصص ابن الطفيل القسم الاول الاكبر لوصف تطور حي بن يقظان الطبيعي . على انه من المستبعد ان يكون ابن الطفيل قد قصد من هذا القسم القول بامكان وصول الفرد المتوحد الى ما وصل اليه حي دون مساعدة الجماعة . بل انما غايته هي تمثيل إمكان تطور البشرية

دون حاجة إلى وحي منزل . وهذه الفكرة هي التي تعود إلينا من بعد عند ابن خلدون عند تصريحه بأن النبوة ليست ضرورية لحياة البشر الاجتماعية .

أما القسم الثاني الذي يصف فيه ابن الطفيل ذهاب حي بن يقظان إلى الجزيرة المجاورة واقامته بين سكانها فانه ليس سوى وسيلة للنقد الاجتماعي من طرف خفي : فقد اراد ابن الطفيل بذلك تشريح احوال عصره الاجتماعية ، وبيان فساد الانظمة ، وانحطاط الاخلاق ، وتفسخ العقائد الدينية .

* * *

واذا اردنا الآن أن نلقي نظرة عامة على قصة ابن الطفيل فاننا نقول بأنها تختلف عن قصة ابن سينا بقربها من الحقيقة الواقعة ، فان بطل ابن الطفيل يصور لنا عقل الانسان الطبيعي بينما قصة ابن سينا تمثل لنا عقلا فوق البشر .

* * *

وكذلك يجب ان نذكر الفرق بين شخصية حي بن يقظان وبين شخصية روبنسون كروزه المشهورة : فقد سبق لكثير من الكتاب ان اشاروا الى الشبه العظيم بين الشخصيتين وارادوا ان يجدوا صلة اقتباس وتقليد بين الثانية والاولى .

وحقاً فان الروائي الانكليزي دانيال دي فو (Daniel de Foe) قد كتب في أوائل القرن الثامن عشر رواية (روبنسون كروزه) ليبين لنا كيف ان رجلا وحيدا استطاع ان يعيش مدة ثمانية وعشرين

عاما في جزيرة خالية وتوصل بعقله الى ان يكتشف كثيراً من الامور ، ويتقن مختلف الصناعات ، ويسيطر على الطبيعة ثم يدرك قدرة الاله في آثاره . ولكن يجب ان لا ننسى بان دي فو لم يكن يرمي الى تفضيل حياة الطبيعة على الحياة الاجتماعية عدا ان بطل روايته روبنصون لم يولد وحيداً في هذه الجزيرة ، بل قد خرج من بلاده واهله كشاب غر في سفينة وحده ، فحطمت الزوبعة سفينته ، ووقع اسيراً في ايدي قرصان البحر ثم فر حتى وصل الى الجزيرة الخالية . وقد استطاع ان يعيش بفضل ما كان عنده من المعلومات ، خلافا لحي بن يقظان الذي ولد من غير اب ولا ام ، و لم يستفد من عمل البشر قبله شيئا .

وهناك فرق كبير ايضا بين تطور حياة كل من البطلين من الناحية النفسية فانه بينما اقتصر تطور روبنصون العقلي على بعض الملاحظات الجزئية في نظام الكون ، نرى حي بن يقظان يقطع جميع الادوار والمراحل التي يمر منها العقل البشري عامة للوصول الى اسمى درجات المعرفة . فان الغاية الفلسفية عند دي فو لم تأت الا عرضاً بينما هي الاساس عند ابن الطفيل .

وكما تمتاز قصة ابن الطفيل عن قصة دي فو من الناحية الفلسفية ، فانها تمتاز ايضا من غيرها من القصص الفلسفية الشرقية بالقرب من الحقيقة الواقعة ، وبالوصف الطبيعي ، والتفصيلات الدقيقة عن الحياة العملية ؛ عدا عن رشاقة الاسلوب ، وسهولة العبارة ، وحسن الترتيب وهي بهذه المزايا تعتبر ولا شك ، في مقدمة الآثار العربية التي تستحق الخلود في تاريخ الفكر البشري ؟

٩ ٠ — اشهر نسخ « حي بن يقظان » المخطوطة [1]

١ ٠ — نسخة اكسفورد : وقد طبع عنها بوكوك طبعته الشهيرة ٠ تاريخ نسخها سنة ٧٠٣ هـ ٠

٢ ٠ — نسخة الجزائر : محفوظة في المكتبة الوطنية في الجزائر تاريخ نسخها ١١٨٠ هـ ٠

٣ ٠ — نسخة المتحف البريطاني ٠

٤ ٠ نسخة دار الكتب المصرية في القاهرة ٠ وقد نسبت إلى ابن سبعين خطأ في فهرس الدار ٠

٥ ٠ — افترض غوتييه وجود نسخة مخطوطة تامـة في الشرق طبعت عنها جميع طبعاتها الشرقية

٦ ٠ — النسخة الدمشقية (وهي التي اعتمدنا عليها في طبع هذا الكتاب بعد مقارنته على معظم طبعاته في الشرق والغرب) صحيحة جداً ، كتبت بخط العالم الدمشقي الشهير الشيخ محمد الطنطاوي الأزهري ، تاريخ نسخها ١٢٨٤ هـ وقد جاء في آخرها : « تم كتاب مرقاة الزلفى والمشرب الاصفى للامام ابي بكر بن طفيل الاندلسي رحمه الله » وهي محفوظة في مكتبة آل الطنطاوي بدمشق

وهذه النسخ الست تامة ٠

٧ ٠ — نسخة الاسكوريال : مخرومة ٠

---

(١) راجع : غوتيه ؛ ابن طفيل ، حياته وآثاره ص ٤٣ ومابعدها باريس ١٩٠٩

٢ - اشهر ترجمات « حي بن يقظان »

١ - ترجمة E. Pococke اللاتينية : طبعت مع النص العربي ، اكسفورد ١٦٧١ و ١٧٠٠م

٢ - ترجمة Ashwell الى الانكليزية

٣ - ترجمة Georges Keith الى الانكليزية

٤ - Simon Ockley الى الانكليزية : طبعت عام ١٧٠٨ للمرة الاولى واعيد طبعها عام ١٧٣٠م

٥ - ترجمت الى الهولندية من ترجمة Pococke ، طبعت للمرة الاولى عام ١٦٧٢ واعيد طبعها عام ١٧٠٧

٦ - ترجمة J. Georg Pritius الى الالمانية ، فرانكفورت ١٧٢٦م

٧ - ترجمة J. G. Eichhorn الى الالمانية ، برلين ١٧٨٣

٨ - ترجمة L. Gauthier الى الفرنسية ، الجزائر ١٩٠٠

٩ - ترجمة Pons Boigues الى الاسبانية ، سرقسطة ١٩٠٠م

١٠ - ترجمة L. Gauthier الى الفرنسية طبعت مع النص العربي في الجزائر عام ١٩٠٠

١١ - ترجمة موسى الزبوني الى العبرية عام ١٣٤٩م

١٢ - ترجمة فضل الله بن جهان العيجي الاصبهاني الى الفارسية ؟

٣ — طبعات « حي بن يقظان »

١ . — اول طبعة عرفت لهذا الكتاب هي مطبوعة عام ١٦٧١ م المرفقة بالترجمة اللاتينية (٢٠٠ ص قطع — ٤) مصدرة بمقدمة غير مرقمة الصفحات .

٢ . — طبعة Pococke عام ١٧٠٠ م

٣ . — مطبعة الوطن ، القاهرة ، ربيع الثاني ١٢٩٩ هـ

٤ . — مطبعة وادي النيل ، القاهرة شعبان ١٢٩٩ هـ

٥ . — المطبعة المصرية ، الاسكندرية ، ١٨٩٨ م

٦ . — مطبعة مصر ، القاهرة ١٣٢٢ هـ

٧ . — مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٢٧ هـ

٨ . — مطبعة النيل ، القاهرة ، ١٩٠٥ م

٩ . — طبعة L. Gauthier مع الترجمة الفرنسية ، الجزائر ، ١٩٠٠ (النص ١٢٣ ص والترجمة مع المقدمة ١٣٨ ص)

١٠ . — طبعة مكتب النشر العربي بدمشق الاولى . مع شروح وتعليقات . مصدرة بمقدمة بقلم الاساتذة كامل عياد ، جميل صليبا (وهي هذه)



٤٠ — اهم المصادر عن «ابن طفيل» (١)

١٠ — مصادر عربية :

١٠ — فرح انطون : فلسفة أبي جعفر بن طفيل — أستاذ محمد ابن رشد العظيم ، القاهرة ١٩٠٤

٢٠ — محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ، القاهرة ١٩٢٧

٢٠ — مصادر اعجمية :

٣٠ — **Pococke** : Philosophus siv Epistola Ali Jaafar ben Tophail, de Hai Ebn Yakdan

٤٠ — **Léon Gauthier** : Hayy ben Yakdan, roman philosophique d'Iben Thofail الجزائر ١٩٠٠

٥٠ — **Léon Gauthier** : Ibn Thofail : sa vie, ses œuvres باريس ١٩٠٩

٦٠ — **Pous Boigues** : Le Filosofo autodidacto سرقسطة ١٩٠٠

٧٠ — **Duncan Macdonald** : Dévelopement of muslim Theology ١٩٠٣ ص ٢٥٢ — ٢٥٦

٨٠ — **T. J. de Bœr** : The History of Philosophy in Islam, لندن ١٩٠٣

---

(١) لم نذكر في هذه المصادر المعاجم العامة والمعاجم الخاصة التي تبحث في التراجم

٩ · — **S.Munk** : في مقاله عن ابن طفيل في معجم فرانك الفلسفي

١٠ · — : **Frederich Ulerueg** Grundriss der Geschichte de philosophie طبعه Max Heizn ج ٢

أنظر فيما يختص بقصص سلامان وأبسال

١١ · — جامي : سلامان وأبسال . وقد ترجمه الى الفرنسية .Aug Brieleux ، باريس ١٩١١ ، ص ٤٧ وما بعدها

١٢ · — **Brockelmann** : .Gesch. d. arab. Litt ج ١ ، ص ٤٦٠ ؛ ج ٢ ، ص ٧٠٤

أنظر فيما يختص بقصة حي بن يقظان لابن الطفيل وحي بن يقظان لابن سينا :

١٣ · — ميكائيل بن يحيى المهرني (Mehren) : تسع رسائل لابن سينا (مقدمة بالفرنسية مع النص العربي لرسالة ابن سينا) ، ليدن ١٨٨٩ م



حي بن يقظان

لأبي بكر محمد «ابن طفيل»



ملاحظة

قوبلت هذه الطبعة على جميع النسخ المطبوعة قبلها في الشرق والغرب . كما قوبلت علىَ نسخة خطية قيمة مكتوبة بقلم العالم الجليل المرحوم الشيخ محمد الطنطاوي تجد وصفاً لها في غير هذا المكان .

فما أشير إليه في صلب الكلام بين هلالين (...) ورمز إليه بحرف « ع » في الحواشي يدل على الزيادات أو الفروق في النسخ المطبوعة ؛ وما أشير إليه بين معقوفتين [...] ورمز إليه بحرف « ط » في الحواشي يدل على الزيادات أو الفروق الموجودة في النسخة المخطوطة .

بسم الله الرحمن الرحيم

أَلحمد لله أَلعظيم الأَعظم ، القديم الأَقدم ، العليم الأَعلم ، الحكيم الأَحكم ، الرحيم الأَرحم ، الكريم الأَكرم ، الحليم الأَحلم ، « ٱلَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ، عَلَّمَ ٱلْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ [١] . » و « كَانَ فَضْلُ ٱللهِ عَلَيْكَ عَظِيماً [٢] » أَحْمَدُهُ عَلَى فواضل النعماء ، وأشكرهُ على تتابع الآلاء . وأشهد أنْ لا إِله إلا الله وحده لاشريك له ، وأن محمداً عبده ورسوله ، صاحب الخُلُقِ الطاهر ، والمعجز الباهر ، والبرهان القاهر ، والسيف الشاهر ؛ صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله واصحابه أولي الهمم العظائم ، وذوي المناقب والمعالم ، وعلى جميع الصحابة والتابعين ، إلى يوم الدين ، وَسَلَّمَ تسليماً كثيراً .

---

(١) قرآن كريم : سورة « العلق » الآية ٤ (٢) قرآن كريم : سورة « النساء » الآية ١١٢

تمهيدات

سألتَ أيُّها الأخ الكريم الصفي (الحميم) ـ منحك الله البقاء الأبدي، وأسعدك السعد السرمدي ـ أنْ أبثَّ إليك ما أمكنني بثُّه منْ أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ (الإمام) الرئيس أبو علي بن سينا [1] (فاعلم):

أن من أراد الحق الذي لا جمجمة [2] فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها.

وصف الحال التي شعر بها ابن الطفيل

ولقد حرّك مني سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بي ـ والحمد لله ـ إلى مشاهدة حالٍ لمْ أشهدها قبل، وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة، بحيث لا يصفه لسان، ولا يقوم به بيان: لأنه من طور غير طورهما، وعالم غير عالمها [3]. غير أنّ تلك الحال، لما لها من البهجة والسرور، واللذة (والحبور)، لا يستطيع من وصل

(١) ابن سينا: راجع: المنقذ من الضلال، الطبعة الثانية ص ٨٦ حاشية ٥ (٢) في ط: خمخمة (٣) في ع: طورها، وعالم غير عالمها

إليها وأنتهى إلى حد من حدودها ، أنْ يكتُم أمرها أو يخفي سرها ، بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ، مايحمله على البوح بها بجملة دون تفصيل ، وإنْ كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل ؛ حتى إن بعضهم قال في هذه الحال : « سبحاني ما أعظم شأني[1] ! » وقال غيره : « أنا الحق ! » وقال غيره « ليس في الثوب إلا الله ![2] »

« وأما الشيخ أبو حامد الغزالي[3] (رحمة الله عليه) ، فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت :

فكانَ ما كانَ مما لستُ أذكرهُ
فظنَّ خيراً ولا تسألْ عن الخبرِ[4]

وإنما أدَّبته المعارف ، وحذقته العلوم .

---

(١) تنسب هذه الجملة لابي يزيد البسطامي . (٢) تنسب هاتان الجملتان للحلاج . وقيل إن أولاهما كانت من أقوى الأسباب الظاهرة التي دعت وزير المقتدر لصلبه . وقد جاء الغزالي فيما بعد وفسرها بقوله : « إنها أعلى مراتب التوحيد . » وأما ثانيتهما فقد قالها الحلاج حين صعوده المشنقة . (٣) الغزالي : راجع : المنقذ من الضلال ، الطبعة الثانية (١٩٣٤ — ١٣٥٣) تجد فيها ترجمة ضافية للغزالي مع شرح وتحليل للمنقذ نفسه . وهذه الطبعة هي التي نشير إليها دائماً . (٤) راجع المنقذ ص ١٣٣

انتقاد الفلاسفة

نقد فلسفة ابن الصائغ

وانظر إلى قول أبي بكر بن الصائغ[1] المتصل كلامه في صفة الاتصال ، فإنه يقول : « إذا فهم[2] المعنى المقصود من كتابة ذلك ، ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعاطاة في

---

(١) ابن الصائغ (أواخر القرن الخامس ؟ - ٥٣٣ هـ ؟) : أبو بكر محمد بن يحي ويعرف أيضاً بـ « ابن باجه » ، ويطلق عليه الفرنجة اسم « Avenpace » و « Avimpace » : فيلسوف عربي شهير ، كان له باع واسع في الطب والفلك والطبيعة والرياضة والموسيقى . ولد بسرقطة وتوفي في فاس مسموماً . تألبت عليه الحكومة والشعب ، ورمي بالإلحاد والخروج على القرآن والدين ، لأنه أول من أذاع العلوم الفلسفية في الأندلس ، وهو الذي أعطى الفلسفة العربية في ذلك القطر حرية ضد الميول الصوفية التي ابتدعها الغزالي . كتب شروحاً على كثير من مؤلفات أرسطو ، وصنف كتباً عديدة تجد ذكراً لها في « ابن أبي أصيبعة » و « محمد لطفي جمعه : تاريخ فلاسفة الاسلام » لم يصلنا منها سوى « مجموعة في الفلسفة والطب والطبيعيات » منها نسخة في برلين وأخرى في أوكسفورد ، و « رسالة الوداع » مفسرة بالعبرية . وتجد تلخيصاً لكتابه « رسالة تدبير المتوحد » في كتاب لطفي جمعه المذكور بين صفحتي ٨٢ - ٩٣ التي اختصرها Mose Norbonis ونشرها في برلين عام ١٨٩٦ .

(٢) في ط : تفهم

رتبة[1]، وحصّلَ متصوّرَه، بفهم ذلك المعنى، في رتبة يرى نفسه فيها مباينًا لجميع ماتقدم، مع اعتقادات[2] أُخَر ليست هيولانية[3]، وهي أجلُّ من أنْ تنسب إلى الحياة الطبيعية، بل هي أحوال من أحوال السعداء منزهة[4] عن تركيب الحياة الطبيعية (بل هي أحوال من احوالِ السعداء)، خليقةٌ أنْ يقال لها أحوالٌ إلهية يهبها الله (سبحانه وتعالى) لمن يشاء من عباده.

وهذه الرتبة التي أشار اليها أبو بكر يُنتهي إليها بطريق العلم[5] النظريّ والبحث الفكري. ولا شك أنه بلغها ولم يتخطّها.

***

وأما الرتبة التي أشرنا إليها (نحن) أولاً، فهي غيرها وإنْ كانت إيّاها بمعنى أنه لاينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه، وإنما تغايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لانسميه قوة إلا على المجاز؛ إذْ لا نجد في الألفاظ الجمهورية، ولا في الاصطلاحات الخاصة، أسماءً تدل على الشيءِ الذي يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة. وهذه الحال التي ذكرناها

(١) في ط : مرتبة (٢) في ط : أشياء (٣) الهيولى : لفظ يوناني بمعنى الاصل والمادة. وفي الاصطلاح : هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين : الجسمية والنوعية (٤) في ط : مهذبة (٥) في ط : التعليم.

وحرّكنا سؤالك إلى ذوق منها ، هي من جملة الأحوال التي نبّه عليها الشيخ أبو علي حيث يقول : « ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداًما، عنت له خلسات ، من اطلاع نور الحق ، لذيذة ، كأنها بروق تومض إليه ، ثم تخمد عنه ؛ ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض ، ثم إنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض ؛ فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس ، فيذكر من أمره أمراً ، فيغشاه غاش ، فيكاد يرى الحق في كل شيء . ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهاباً بيناً ، وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ... » الى ما وصفه من تدريج المراتب ، وانتهائها إلى النيل بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق .. وحينئذ تدرّ عليه اللذات العلى ، ويفرح بنفسه لما (يرى) بها من أثر الحق ويكون له في هذه الرتبة نظرٌ إلى الحق ، ونظر إلى نفسه ، وهو بعدُ متردد . ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة ، وهناك يحق الوصول »[1]

فهذه الأحوال التي وصفها (رضي الله عنه) ، إنما أراد بها أن تكون له ذوقاً ، لا على سبيل الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس ، وتقديم المقدمات ، وإنتاج النتائج[2] ؛ وإن أردت مثالاً يظهر لك به الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها ، فتخيل حال من خُلق[3] مكفوف البصر ، إلا أنه جيد الفطرة ،

(١) كلام ابن سينا . (٢) في ط : نتائج (٣) في ط : فتخيل من ولد

قويّ الحدس ، ثابت الحفظ ، مسدّد الخاطر ؛ فنشأ مذ كان في بلدة من البلدان ، وما زال يتعرف أشخاص الناس بها ، وكثيراً من أنواع الحيوان والجمادات ، وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها ، بما له من ضروب الإدراكات الأُخر ، حتى صار (بحيث) يمشي في تلك المدينة بغير دليل، ويعرف كلّ مَنْ يلقاه ويسلم عليه بأول وهلة. وكان يعرف الألوان وحدها بشروح أسمائها ، وبعض حدود تدل عليها . ثم إنه بعد أنْ حصل في هذه الرتبة ، فُتح بصره وحدثت له الرؤية البصرية، فمشى في تلك المدينة كلها وطاف بها [1] فلم يجد أمراً على خلاف ما كان يعتقده ، ولا أنكر من أمرها شيئاً . وصادف الألوان على نحو صدق الرسوم عنده ، التي كانت رُسمتْ له بها ؛ غير أنه في ذلك كله حدث له أمران عظيمان ، أحدهما تابع للاخر ، وهما : زيادة الوضوح والانبلاج ، واللذة العظيمة . فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هي حالة الاعمى [2] الأُولى ، والألوان التي في (هذه) الحال معلومة بشروح أسمائها ، هي تلك الأُمور التي قال أبو بكر إنَّها أجلُّ مِن أَنْ تُنسب إلى الحياة الطبيعية ، يهبها الله لمن

(١) في ط : وأسواقها . (٢) في ط : هي الحال الاولى

يشاء من عباده[1] . وحال النظار الذين وصلوا إلى طور الولاية ومنحهم الله تعالى ذلك الشيء الذي قلنا إنه لا يسمى قوة إلا على سبيل المجاز[2] ، هي الحالة الثانية .

ما يعنيه ابن الطفيل بـ « ادراك أهل النظر »

وقد يوجد في النادر من (هو بمنزلة مَنْ) كان أبداً ثاقب البصيرة ، مفتوحَ البصر غيرَ محتاج إلى النظر . ولست أعني ـ أكرمك الله بولايته ـ بإدراك أهل النظر ههنا، ما يدرك كونه من عالم الطبيعة ، وبإدراك أهل الولاية ، ما يدرك كونه مما بعد الطبيعة ؛ فإن هذين المدركين متباينان جداً بأنفسهما ، ولا يلتبس أحدهما بالآخر . بل الذي نعنيه[3] بإدراك أهل النظر ، ما يدرك كونه مما بعد الطبيعة ، مثل ما أدركه أبو بكر . ويُشترط في إدراكهم هذا أن يكون حقاً صحيحاً . وحينئذ يقع النظر[4] بينه وبين إدراك أهل الولاية الذين[5] يعتنون بتلك الاشياء بعينها ، مع زيادة وضوح ، وعظيم[6] التذاذ . وقد عاب أبو بكر (ذكر)

---

(١) كلام ابن الصائغ (٢) في ط : إلا مجازاً (٣) في ط : تعني

(٤) في ط : التنظير (٥) في ط : الذي تعني به تلك (٦) في ط : عظم

هذا الالتذاذ على القوم ، وذكر أنه للقوة الخيالية ، ووعد بأنْ يصف ماينبغي[1] أن يكون حال السعداء عند ذلك ، بقولٍ مفسّر مبين . وينبغي أن يقال له [ههنا] : «لاتَستَحْلِ طعم شيء لم تذق ، ولا تخطّ رقاب الصدّيقين .»ولم يفعل الرجل شيئاًمن ذلك ، ولا وفى بهذه العدة ، و (قد) يُشبه أن منعه عن[2] ذلك ماذكره من ضيق الوقت واشتغاله بالنزول إلى «وَهْرَان[3]» رأى أنه إنْ وصف تلك الحال اضطَرَّهُ القول إلى أشياء ، فيها قَدْحٌ عليه في سيرته ، وتكذيبٌ لما أثبته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له ، وتصريف وجوه الحيل في اكتسابه .

* * *

وقد خرج بنا الكلام إلى غير ماحركتنا إليه بسؤالك بعض خروج ،بحسب مادعت الضرورة إليه ، وظهر بهذا القول أن مطلوبك لم يتعدّ[4] أحد غرضين :

١ . — إما أن تسأل عمّا يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية : فهذا مما لايمكن

---

(١) في ط : كيف (٢) في ط : من (٣) وَهْرَان : مدينة في الجزائر قريبة من تلمسان . (٤) في ط : لن يعدو

اثباته على حقيقة أمره في كتاب ؛ ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب ، استحالت حقيقته[1] ، وصار من قبيل القسم الآخر النظري ، لأنه إذا كُسِيَ الحروف والأصوات وقَرُبَ من عالم الشهادة ، لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال ، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً وزلَّت (به) أقدام قوم عن الصراط المستقيم[2] ، وظن بآخرين أن أقدامهم زلَّت وهي لم تَزِلّ ، وإنما كان ذلك لأنه أمر لانهاية له في حضرة متسعة الأكناف ، محيطة غير محاط بها .

٢ . — والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى[3] أحدهما ، هو أن تبتغي التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر . وهذا – أكرمك الله بولايته – شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات ، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه ، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد ؛ ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به إلا رمزاً ، فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية[4] قد منعت

(١) في ط : عينه (٢) في ط : السوية (٣) لن يعدو
(٤) في ط : الحقيقة

من الخوض فيه ، وحذّرت عنه . ولا تظنن أن الفلسفة التي وصلتْ إلينا في كتب أرسطو طاليس وأبي نصر[1] وفي كتاب الشفاء[2] تفي بهذا الغرض الذي أردتُه ، ولا أنّ أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة ، قبل شيوع علم المنطق[3] والفلسفة فيها ، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم[4] وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ، ولم يقدروا على أكثر من ذلك . ثم خلف من بعدهم خَلْفٌ زادوا عليهم بشيء من علم المنطق ، فنظروا فيه ولم يُفْضِ بهم إلى حقيقة الكمال ؛ فكان فيهم من قال :

بَرَّحَ بِي أَنَّ عُلُومَ ٱلْوَرَى

إِثْنَانِ مَا إِنْ فِيهِمَا مِنْ مَزِيدْ

---

(١) الفارابي: راجع المنقذ ص٨٦ ح ٦ (٢) الشفاء: كتاب في المنطق والحكمة للشيخ الرئيس ابن سينا : طبع منه الفن الأول من الطبيعيات في السماع الطبيعي ، والفن الثالث عشر في الالهيات — بهامشة حواش كثيرة ومعها حاشية « صدر الحكماء والمتألهين »على الشفاء في جزء ثالث — ج ٣ طبع حجر : طهران ١٣٠٣ هـ .
(٣) راجع : المنقذ ص ١٩ (٤) راجع : احصاء العلوم ص ٣٤

« حَقِيقَةٌ » يُعْجِزُ [1] تَحْصِيلُهَا

وَ « بَاطِلٌ » تَحْصِيلُهُ مَا يُفِيدْ

ثم خلف من بعدهم خَلْف آخر أحذق منهم نظرا ، وأقرب إلى الحقيقة . ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ، ولا أصحّ نظراً ، ولا أصدق روية ، من أبي بكر بن الصائغ . غير أنه شغلته الدنيا ، حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه ، وبث خفايا حكمته . وأكثر مايوجد له من التآليف إنما هي كاملة ومخزومة [2] من أواخرها ، ككتابه « في النفس » و « تدبير المتوحد » وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلسة ، وقد صرّح هو نفسه بذلك ، وذكر أنّ المعنى المقصود برهانُه في «رسالة الاتصال» ليس يعطيه ذلك القول عطاءً بيّناً إلاّ بعد عسر واستكراه شديد ، وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ؛ ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها . فهذا حال ماوصل إلينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلق شخصه .

وأما من كان معاصراً له ممن (لم) وُصف بأنه في مثل درجته ، فلم نرَ له تأليفاً .

( ) في ط : يعسر (٢) في ط : مخترمة

وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا ، فهم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره .

نقد فلسفة الفارابي

وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر ، فأكثرها في المنطق . وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك : فقد أثبت في كتاب « الملة الفاضلة »[1] بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لانهاية لها ، بقاء لانهاية له ؛ ثم صرّح في « السياسة المدنية » بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، و (أنه) لا بقاء إلا للنفوس [الفاضلة] الكاملة ، ثم وصف في [شرح] « كتاب الأخلاق »[2] شيئاً من أمر السعادة الإنسانية ، وأنها إنما تكون في هذه الحياة (التي)[3] في هذه الدار ، ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : « وكل مايذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز » . فهذا قد

---

(١) الملة الفاضلة أو مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة كما هو مشهور : كتاب للفارابي طبع لاول مرة باعتناء ديتريشي : ليدن ١٨٩٥ م كما طبع عدة مرات في مصر (٢) السياسة المدنية وكتاب الأخلاق كتابان للفارابي لم يطبعا حتى اليوم . (٣) في ط : في هذه الحياة وفي هذه الدار .

أيأس الخلق[1] جميعاً من رحمة الله (تعالى) ، وصيَّر الفاضل والشرير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم ؛ وهذه زلة لا تقال ، وعثرة ليس بعدها جبر[2] . هذا مع[3] ما صرَّح به من سوء معتقده في النبوة ، وأنها بزعمه للقوة الخيالية (خاصة) ، وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها .

نقد فلسفة ابن سينا

وأما كتب « أرسطو طاليس » فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها (وجرى على مذهبه) ، وسلك طريق فلسفته في « كتاب الشفاء » ، وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشَّائين[4] ، وان من أراد الحق الذي لا جمجمة[5] فيه فعليه

(١) في ط : الناس (٢) في ط : جبور (٣) في ط : إلى

(٤) المشَّاؤون : يطلق هذا الاسم على أصحاب وتلاميذ أرسطاليس الذين كانوا يمشون وإياه في حديقة مدرسته التي أسسها في أثينا ودعاها « لوكايون » (Lycée) ، يدرسون ويحللون ويستنبطون . فقد اتخذ المعلم الأول حداً وسطاً بين سقراط الذي كان يبث تعاليمه جوَّاباً في شوارع المدينة ، وبين أفلاطون الذي استقر في « الأكاديمية » . (٥) في ط : جمجمة

بكتابه في « الفلسفة المشرقية » [1] ومن عُني بقراءة كتاب « الشفا » وبقراءة كتب أرسطوطاليس ، ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق ، وإن كان في كتاب « الشفا » أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب « الشفاء » على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو علي في كتاب « الشفاء » .

نقد فلسفة الغزالي

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور ، يربط في موضع ، ويحل في آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها [2] ؛ ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في « كتاب التهافت » [3] إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ثم قال في أول كتاب

---

(١) الفلسفة المشرقية : مجموعة رسائل للشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا بينها رسالة « حي بن يقظان » — وهي غير هذه أولها : « بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي إلا بالله وإليه أنيب » — طبعت هذه الرسالة مع شرح مختار باعتناء ميكائيل بن يحيى المهرني في ليدن ١٨٨٩ كما طبعت في مصر ضمن مجموع « جامع البدائع » . (٢) في ع : ينتحلها (٣) تهافت ص ٨١ القاهرة : المطبعة الخيرية ١٣١٩ هـ

« الميزان[1] » : «إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع . » ثم قال في كتاب « المنقذ من الضلال، والمفصح بالأحوال » : «إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وإن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث » [2] وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن [3] النظر فيها .

وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب «ميزان العمل»، حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام :

١ . ـ رأيٌ يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه ؛

٢ . ـ ورأيٌ يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد ؛

٣ . ـ ورأيٌ يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده .

ثم قال بعد ذلك: «ولو لم يكن في هذه إلا ما يشككك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً . فإن من يشك ، لم ينظر . ومن لم ينظر ، لم يبصر . ومن لم يبصر ، بقي[4] في العمى والحيرة . ثم تمثل بهذا البيت :

---

(١) ميزان العمل ص ٨ القاهرة : مط . كردستان العلمية ١٣٢٨ هـ (٢) راجع المنقذ ص ١٢١ (٣) في ط : أنعم .
(٤) في ط : وقع

«خُذْ ما تراهُ وَدَعْ شيئًا سمِعتَ بِهِ
في طَلْعَةِ الشَّمْسِ ما يُغْنيكَ عَنْ زُحَلِ»[1]

فهذه صفة تعليمه ؛ وأكثره إنما هو رمز وإشارة لا ينتفع بها إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولاً ، ثم سمعها منه ثانياً ، أو من كان معداً لفهمها ، فائق الفطرة ، [فهو] يكتفي بأيسر إشارة . وقد ذكر في « كتاب الجوهر »[2] أن له كتباً مضنوناً بها (على غير أهلها)[3] وأنه ضمّنها صريح الحق . ولم يصل إلى الأندلس في علمنا منها شيء ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضنون بها ؛ وليس الأمر كذلك . وتلك الكتب هي كتاب « المعارف العقلية » وكتاب « النفخ والتسوية »[4] و« مسائل مجموعة » وسواها . وهذه الكتب وإن كانت فيها إشارات فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مبثوث في كتبه المشهورة . وقد يوجد في كتاب « المقصد الأسنى »[5] ما هو أغمض مما في تلك . وقد صرّح هو بأن كتاب « المقصد الأسنى » ليس مضنوناً به ، فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة

(۱) الطغرائي (۲) راجع المنقذ ص ٥ رقم ٨ (٣) للغزالي كتاب مطبوع اسمه : « المضنون به على غير أهله » (٤) راجع المنقذ ط۲ ص ۸ رقم ٥٣ (٥) راجع المنقذ ص ٨ رقم ٣١

ليست هي المضنون بها . وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع في آخر « كتاب المشكاة »[1] أمراً عظيماً أوقعه في مهواة لا مخلص له منها ، وهو قوله ـ بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار ، ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين ـ : إنهم وقفوا على أن هذا الموجود (العظيم) متصف بصفة تنافي الوحدانية المحضة . فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن [الأول] الحقّ سبحانه في ذاته كثرة ما ؟ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ، ووصل تلك المواصل الشريفة (المقدسة) . لكنّ كتبه المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة ، لم تصل إلينا .

تمهيد الفلسفة ابن الطفيل

ولم يتخلص لنا نحن الحق الذي انتهينا إليه ، وكان مبلغنا من العلم [إلا] بِتَتَبُّعِ كلامه وكلام الشيخ أبي علي ، وصرف بعضهما إلى بعض ، وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا ، ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة

(١) راجع المنقذ ص ٦ رقم ١٨

حتى باستقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر ، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة ؛ وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا ، وتعين علينا أن نكون - (أيها السائل) ! - أول من أتحفناه بما عندنا ، وأطلعناه على ما لدينا لصحيح ولائك ، وزكاء صفائك . غير أنا إن ألقينا إليك بغايات ما انتهينا إليه من ذلك ، (من) قبل أن نحكم مباديها معك ، لم يفدك ذلك شيئاً أكثر من أمر تقليدي مجمل ؛ هذا إن أنت حسنت ظنك بنا بحسب المودة والمؤالفة ، لا بحسب أنا نستحق أن يقبل قولنا . [ونحن لا نرضي لك هذه المنزلة] ونحن لا نقنع لك بهذه الرتبة (ولا نرضى لك إلا ما هو أعلى منها) ، إذ هي غير كفيلة بالنجاة ، فضلاً عن الفوز بأعلى الدرجات ؛ وإنما نريد أن نحملك على المسالك التي [قد] تقدم عليها سلوكنا ، ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً حتى يفضي بك إلى ما أفضى [1] بنا إليه ، فتشاهد من ذلك ما شاهدناه ، وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه ، وتستغني عن ربط معرفتك بما عرفناه .

وهذا يحتاج إلى مقدار (معلوم) من الزمان غير يسير ، وفراغ من الشواغل وإقبال بالهمة كلها على هذا الفن ، فإن

صدق منك هذا العزم ، وصحت نيتك للتشمير في هذا المطلب ، فستحمد عند الصباح مسراك ، وتنال بركة مسعاك ، وتكون قد أرضيت ربك وأرضاك ، وأنالك حيث تريده (من أملك ، وتطمح إليه بهمتك وَكُلِّيَّتِكَ . وأرجو أن أصل) من السلوك بك على أقصَدِ الطريق ، وآمنها من الغوائل والآفات ، وإنْ عرضت الآن إليّ لمحة يسيرة عَلَى [سبيل] التشويق والحث على دخول الطريق ، فأنا واصف لك قصة « حي بن يقظان » و « ابسال وسلامان » اللذين سماهم الشيخ أبو علي . ففي « قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ »[1] وَ « ذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ »[2] .



(1) قرآن كريم سورة « يوسف » الآية ١١١
(2) قرآن كريم سورة « ق » الآية ٣٧

قصة حي بن يقظان

كيف تكوّن حي بن يقظان

ذكر سلفنا الصالح - رضي الله عنهم - أن جزيرة من جـزائر الهند التي تحت خط الاستواء، وهي الجزيرة التي يتولد بها الإنسان[1] من غير أم ولا أب، (وبها شجر يُثمِرُ نساء، وهي التي ذكر المسعودي[2] أنها جواري

(١) في ط: انسان (٢) المسعودي (؟ — ٣٤٦ هـ) أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي من ذرية عبد الله بن مسعود: مؤرخ، رحالة، بحاثة، من أهل بغداد، أقام بمصر مدة. تصانيفه: مروج الذهب ومعادن الجوهر، طبع بهامش تاريخ الكامل لابن الاثير من الجزء الاول إلى العاشر (مصر ١٣٠٣) وبهامش نفح الطيب لأحمد المقري المغربي (مصر ١٣٠٢ و ١٣٠٤) وطبع وحده في بولاق ١٢٨٣ وفي مصر ١٣٠٣

وطبع في ٩ أجزاء في باريس باعتناء:
Barbier de Meynard Pavet de Cortelle

التنبيه والاشراف: طبع باعتناء دي غويه في ليدن ١٨٩٣ ونقله إلى الفرنسية Carra de Vaux

أخبار الزمان ومن أباده الحدثان: في ثلاثين مجلداً ليس منه الآن -

الواقواق[1] لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الارض هواء ، وأتمها لشروق النور الأعلى[2] عليها استعداداً ، وإنْ كان ذلك على خلاف ماعراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء ، فإنهم يرون أنَّ أعدل مافي المعمورة الإقليم الرابع ؛ فإن كانوا قالوا ذلك لأنه صحَّ عندهم أنه ليس على خط الاستواء عمارة لمانع[3] من الموانع الأرضية ؛ فلقولهم : إنَّ الإقليم الرابع أعدل بقاع الأرض [الباقية] وجهٌ ، وإن كانوا إنما أرادوا بذلك أن ما على خط الاستواء شديد الحرارة ، كالذي يصرّح به أكثرهم فهو خطأ يقوم البرهان على خلافه ؛ وذلك أنه قد تبرهن في العلوم الطبيعية أنه لاسبب لتكوُّن الحرارة إلا الحركةُ ، أو ملاقاةُ الأجسام (الحارة)

- إلا جزء واحد في خزانة فيينا .

ذخائر العلوم وما كان في سالف الدهور : الرسائل والاستذكار بما مر في سالف الأعصار ، أخبار الأمم من العرب والعجم ، خزائن الملوك وسر العالمين ، المقالات في أصول الديانات ، البيان في أسماء الأئمة ، المسائل والعلل في المذاهب والملل ، الإبانة عن أصول الديانة ، سر الحياة ، الاستبصار في الامامة ، السياحة المدنية في السياسة والاجتماع .

(١) الواقواق : بلاد في الصين (القاموس) (٢) في ط : نور الحق (٣) في ط بسبب مانع

والإضاءه ؛ وتبين فيها أيضاً أن الشمس بذاتها غير حارة ولا متكيفة بشيء من هذه الأمور [1] المزاجية ؛ و (قد) تبين فيها أيضاً أن الأجسام التي تقبل الإضاءة أتم القبول ، هي الأجسام الصقيلة غير الشفافة ، ويليها في قبول ذلك الأجسام الكثيفة غير الصقيلة . فأما الأجسام الشفافة التي لاشيء فيها من الكثافة فلا تقبل الضوء بوجه . وهذا وحده مما برهنه الشيخ ابو علي [وحده] خاصة ، ولم يذكره من تقدمه . فإذا (تم) وصحت هذه المقدمات ، فاللازم [2] عنها أن الشمس لا تُسَخِّن الأرضَ كما تسخن الأجسامُ الحارةُ أجساماً أخر تماسها ، لأن الشمس في ذاتها غير حارة ، ولا الأرض أيضاً تسخن بالحركة لأنها ساكنة ، وعلى حالة واحدة في وقت شروق الشمس عليها وفي وقت مغيبها (عنها) . وأحوالها ، في التسخين والتبريد ، ظاهرة الاختلاف للحس في هذين الوقتين . ولا الشمس أيضاً تسخن الهواء أولاً ثم تسخن بعد ذلك الأرض بتوسط سخونة الهواء . وكيف يكون ذلك ونحن نجد [أن] ما قرب من الهواء من الأرض في وقت الحر ، أسخن

(1) في ط : الكيفيات (2) في ط : لزم

كثيراً من الهواء الذي يبعد منه علواً ؟ فبقي أنَّ تسخين الشمس للأرض إنما هو على سبيل الإضاءة لاغير ؛ فإن الحرارة تتبع الضوء أبداً ، حتى إن الضوء إذا أفرط في المرآة المقعرة [1] أشعل ما حاذاها . وقد ثبت في علوم التعاليم بالبراهين القطعية ، أنَّ الشمس كروية الشكل ، وأن الأرض كذلك ، وأن الشمس أعظم من الأرض كثيراً ، وأن الذي يستضيء من الأرض بالشمس أبداً هو أعظم من نصفها ، وأن هذا (النصف) المضيء من الأرض في كل وقت أشد ما يكون الضوء في وسطه ، لأنه أبعد المواضع من الظلمة (عند محيط الدائرة) ، ولأنه يقابل من الشمس أجزاءً أكثر؛ [2] وما قرب من المحيط كان أقلَّ ضوءاً حتى ينتهي إلى الظلمة عند محيط الدائرة الذي ما أضاء (موقعه) من الأرض (قط) ، وإنما يكون الموضع وسط دائرة الضياء إذا كانت الشمس على سَمْتِ رؤوس الساكنين فيه ؛ وحينئذ يكون الحرارة في ذلك الموضع أشد ما يكون . فإن كان الموضع مما تبعد الشمس (فيه) عن مسامتة رؤوس أهله، كان شديد البرودة جداً ، وإن كان مما تدوم فيه

(١) في ط : المرايا المحرقة (٢) في ع : كثيرة

المسامتة كان شديد الحرارة . وقد ثبت[1] في علم الهيأة أن بقاع الأرض التي على خط الاستواء لا تسامت الشمس رؤوس أهلها سوى مرتين في العام : عند حلولها برأس الحَمَل ، وعند حلولها برأس الميزان . وهي في سائر العام ستة أشهر جنوباً منهم ، وستة أشهر شمالاً منهم : فليس عندهم حر مفرط ، ولا برد مفرط . وأحوالهم بسبب ذلك متشابهة .

وهذا القول يحتاج إلى بيانٍ أكثر من هذا ، لا يليق بما نحن بسبيله ؛ وإنما نبهناك عليه ، لأنه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الإنسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب : فمنهم من بتَّ الحكم وجزم القضية بأن « حي بن يقظان » من جملة من تكوّن في تلك البقعة من غير أم ولا أب ، ومنهم من أنكر ذلك وروى من أمره خبراً نقصه عليك ، فقال :

إنه كان بإزاء تلك الجزيرة ، جزيرة عظيمة متسعة الأكناف ، كثيرة الفوائد . عامرة بالناس ، يملكها رجل منهم شديد الأنفة والغَيرَة . وكانت له أخت (ذات جمال وحسن باهر) ، فعَضَلَها[2] ومنعها الأزواج إذ لم يجد لها كفوءاً .

(١) في ط : تبرهن (٢) عضلها: منعها الزواج ظلماً وعدواناً .

وكان له قريب يسمى «يقظان» فتزوجها سراً على وجه جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم. ثم إنها حملت منه ووضعت طفلاً. فلما خافت أن يفتضح أمرها وينكشف سرها، وضعته في تابوت أحكمت زمّه بعد أن أروته من الرضاع؛ وخرجت به في أول الليل في جملة من خدمها وثقاتها إلى ساحل البحر، وقلبها يحترق صبابة [به]، وخوفاً عليه، ثم إنها ودعته، وقالت:

«اللهم إنك (قد) خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئاً مذكوراً ورزقته في ظلمات الأحشاء، وتكفلت به حتى تمّ واستوى. وأنا قد سلمته إلى لطفك، ورجوت له فضلك، خوفاً من هذا الملك الغشوم الجبار العنيد. فكن له، ولا تسلمه؛ يا أرحم الراحمين!»

ثم قذفت به في اليم. فصادف ذلك جريَ الماء بقوة المد فاحتمله من ليلته إلى ساحل الجزيرة (الأخرى) المتقدم ذكرها. وكان المدّ يصل في ذلك الوقت إلى موضع لا يصل إليه إلا بعد عام[1]. فأدخله الماء بقوته إلى أجمة ملتفة الشجر[2]، عذبة التربة، مستورة عن الرياح والمطر، محجوبة عن الشمس، تزاوَرُ[3] عنها إذا طلعت،

(١) في ع: وكان المد ينتهي إلى أقصاه في البر، لا يصل إلى ذلك المكان إلاّ بعد سنة (٢) في ط: الخَمَر؛ وهو: ما واراك من شجرٍ أو غيره (٣) في ع: تزاور

وتميل إذا غربت . ثم أخذ الماء في (التقص) و الجزر (عن التابوت الذي فيه الطفل) وبقي التابوت في ذلك الموضع ، وعلت الرمال (بهبوب الرياح ، وتراكمت) بعد ذلك حتى سدت (باب الأجمة على التابوت ، وردمت) مدخل الماء إلى تلك الأجمة . فكان المد لا ينتهي إليها ، وكانت مسامير التابوت قد قلقت ، وألواحه قد اضطربت عند رمي الماء إياه في تلك الأجمة . فلما اشتد الجوع بذلك الطفل ، بكى واستغاث وعالج الحركة ، فوقع صوته في أذن ظبية فقدت طلاها [1] ، (خرج من كناسه [2] فحمله العقاب . فلما سمعت الصوت ظنته ولدها) ، فتتبعت الصوت [وهي تتخيل طلاها] حتى وصلت إلى التابوت ، ففحصت عنه بأظلافها وهو ينوء (ويئن) من داخله ، حتى طار عن التابوت لوح من أعلاه . فحنت الظبية [وحنت عليه] ورئمت به ، وألقمته حلمتها وأروته لبناً سائغاً . وما زالت تتعهده وتربيه وتدفع عنه الأذى .

* * *

هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكر التولد .

---

(١) الطلا : ولد الظبي ، وفي ع : فقدت ولداً لها . (٢) الكناس : بيت الظبي .

ونحن نصف هنا كيف تربى وكيف انتقل في أحواله حتى بلغ المبلغ العظيم.

وأما الذين زعموا أنه تولد (من الأرض) فإنهم قالوا إن بطناً من أرض تلك الجزيرة، تخمرت فيه طينة على مر السنين (والأعوام)، حتى امتزج فيها الحار بالبارد، والرطب باليابس، امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى. وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً. وكان بعضها يفضل بعضاً في اعتدال المزاج والتهيؤ لتكون الأمشاج [1]. وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه مشابهة بمزاج الإنسان؛ فتمخضت تلك الطينة، وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدة لزوجتها. وحدث في الوسط منها (لزوجة) ونفاخة صغيرة جداً، منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به، فتعلق به عند ذلك «الروح» الذي هو من أمر الله (تعالى)، وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل: إذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل، وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم. فمن الأجسام ما لا يستضاء [2] به، وهو الهواء الشفاف جداً؛

---

(١) نطفة أمشاج: مختلطة (٢) في ط: يستضيء

منها مايستضاء [1] به بعضَ استضاءة ، وهي الأجسام الكثيفة غير الصقيلة ؛ وهـذه تختلف في قبول الضياء ، تختلف بحسبَ ذلك ألوانها . ومنها ما يستضاء [1] به غاية الاستضاءة ، وهي الأجسام الصقيلة كالمرآة ونحوها . فإذا كانت هذه المرآة مقعرة على شكل مخصوص ، حدث فيها النار لإفراط الضياء . وكذلك الروح ، الذي هو من أمر الله (تعالى) ، فياض أبـداً على جميع الموجودات : فمنها ما لا يظهر أثره فيه لعدم الاستعداد ، وهي الجمادات التي لا حياة لها ، وهذه بمنزلة الهواء في المثال المتقدم ؛ ومنها مايظهر أثره فيه ، وهي أنواع النبات بحسب استعداداتها ، وهذه بمنزلة الأجسام الكثيفة في المثال المتقدم ؛ ومنها ما يظهر أثره فيه ظهوراً كثيراً ، وهي أنواع الحيوان ، وهذه بمنزلة الأجسام الصقيلة في المثال المتقدم .

ومن هذه الأجسام الصقيلة ما يزيـد على شدة قبوله لضياء الشمس أنه يحكي صورة الشمس ، ومثالها . وكذلك أيضاً من الحيوان مايزيد على شدة قبوله للروح أنه يحكي الروح ويتصور بصورته ، وهو الإنسان خاصة . وإليه

---

(1) في ط : يستضيء

الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم . «إنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ .» [1] فإن قوبت فيه هذه الصورة حتى تتلاشى جميع الصور في حقها، وتبقى هي وحدها، وتحرق سبحاتُ [2] نورها كُلَّ ما أدركته، كانت حينئذ بمنزلة المرآة المنعكسة على نفسها، المحرقة لسواها . وهذا لا يكون إلا للأنبياء صلوات الله عليهم (أجمعين) وهذا كله مبين في مواضعه اللائقة به، فليرجع إلى تمام ما حكوْه من وصف ذلك التخلق .

قالوا : فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة، خضعت له جميع القُوى وسجدت (له، وسُخِّرَتْ) بأمر [3] الله (تعالى) في كمالها، فتكوّن بإزاء تلك القرارة نفّاخةٌ أخرى منقسمة إلى ثلاث قرارات، بينها حُجُبٌ لطيفة، ومسالكُ نافذة، وامتلأت بمثل ذلك الهوائي الذي امتلأت منه القرارة الأولى ؛ إلا أنه ألطف منه .

وسكن في هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحدة

---

(1) هذه الجملة من حديث أخرجه البخاري عن أبي هريرة (العيني ج ١٠ ص ٤٧١) .

(2) في ط : سبحاتها

(3) في ط : فأمر

طائفة من تلك القُوى التى خضعت له ، وتوكلت بحراستها والقيام عليها ، وانها مايطرأ فيها من دقيق الأشياء وجليلها[1] إلى الروح الأول المتعلق بالقَرارة الأولى .

وتكوّن ايضاً بإزاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية ، نُفَّاخَةٌ ثالثة مملوءة جسماً هوائياً ، إلا أنه أغلظ من الأولين وسكن في هذه القرارة فريق من تلك القُوى الخاضعة ، وتوكلت بحفظها[2] والقيام عليها ؛ فكانت هذه القرارة الأولى والثانية والثالثة ، أولَ ماتخلّق من تلك الطينة المتخمرة (الكبرى) على الترتيب الذي ذكرناه .

واحتاج بعضها إلى بعض : فالأولى منها حاجتها إلى الأخريين ، حاجة استخدام وتسخير . والأخريان حاجتهما إلى الأولى حاجة المرؤوس الى الرئيس والمدبَّر إلى المدبِّر ، وكلاهما لما يتخلّق بعدهما من الأعضاء رئيس لا مرؤوس . وأحدهما وهو الثاني ، أتم رئاسة من الثالث . فالأول منهما لمّا تعلق به الروح[3] ، واشتعلت حرارته تشكل بشكل النار الصنوبري وتشكل أيضاً الجسم الغليظ المحْدِقُ به على شكله ، وتكوّن لحماً صُلباً ، وصار عليه غلاف صفاقي[4] يحفظه .

(١) في ع : جلها (٢) وفي نسخة : بحراسته (٣) في ع : لِمَا تعلّق به من الرّوح (٤) في ع : صفيق

وسمي العضو كله « قلبا » واحتاج لما يتبع الحرارة من التحليل وإفناء الرطوبات الى شيء يمده ويغذوه ، ويخلف ما تحلل منه على الدوام ، وإلا لم يطل بقاؤه ، واحتاج أيضاً إلى أن يحس بما يلائمه فيجتذبه وبما يخالفه ، فيدفعه . فتكفل له العضو الواحد بما فيه من القوى التي أصلها منه بحاجته الواحدة ، وتكفل له العضو الآخر بحاجته الأخرى . وكان المتكفل بالحس هو « الدماغ » ، والمتكفل بالغذاء هو « الكبد » ؛ واحتاج كل واحد من هذين إليه في أن يمدهما بحرارته ، وبالقوى المخصوصة بهما التي أصلها منه . فانتسجت بينهما لذلك كله مسالك وطرق : بعضها أوسع من بعض بحسب ما تدعو إليه الضرورة ، فكانت الشرايين والعروق .

ثم مازالوا يصفون الخلقة كلها والأعضاء بجملتها (على) حسب ماوصفه الطبيعيون في خلقه الجنين في الرحم ، لم يغادروا من ذلك شيئاً ، إلى أن كمل خلقه وتمت أعضاؤه ، وحصل في حد خروج الجنين [1] من البطن ، واستعانوا في وصف كمال ذلك بتلك الطينة الكبيرة المتخمرة ، وانها كانت قد تهيأت لأن يتخلق منها كل ما يحتاج إليه في خلق الانسان من الأغشية المجللة لجملة بدنه (وغيرها) . فلما كمل

(١) في ط : في حد الجنين عند خروجه

انشقت عنه تلك الأغشية ، بشبه المخاض ، وتصدّع باقي الطينة إذ كان قد لحقه الجفاف .

ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه ، فلبته « ظبية » فقدت [1] طلاها .

ثم استوى ماوصفه هؤلاء بعد هذا الموضع ، وماوصفته الطائفة الأولى في معنى التربية ؛ فقالوا جميعاً :

كيف تربى حي بن يقظان

إن الظبية التي تكفلت به وافقت خِصباً ومرعى أثيثاً ، فكثر لحمها ودرّ لبنها ، حتى قام بغذاء ذلك الطفل أحسن قيام . وكانت معه لاتبعد عنه إلاّ لضرورة الرعي . وألف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث إذا هي أبطأت عنه اشتد بكاؤه فطارت إليه .

ولم يكن بتلك الجزيرة شيءٌ من السباع العادية ، فتربى الطفل ونما واغتذى بلبن تلك الظبية إلى أن تم له حولان ، وتدرج في المشي وأثغر [2] فكان يتبع تلك الظبية ، وكانت هي ترفق به وترحمه [3] وتحمله إلى مواضع فيها شجر مثمر ، فكانت تطعمه ماتساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة ؛ وما

---

(١) في ط : أضلّت (٢) أثغَر : ظهرت أسنانه (٣) في ط : ترجيه أي تدفعه برفق .

كان منها صُلب القشر كسرته له بطواحنها ؛ ومتى عاد إلى اللبن أروته ، ومتى ظمئ الى الماء أوردته ، ومتى ضحا[1] ظللته ، ومتى خَصِرَ[2] أدفأته . وإذا جنّ الليل صرفته إلى مكانه الاول ، وجللته بنفسها وبريش كان هناك ، مما ملئ به التابوت أولاً في وَقْتِ وَضْعِ الطفل فيه . وكان في غُدُوِّهِما ورواحهما قد ألفهما ربربٌ يسرح [وينعش] ويبيت معهما حيث مبيتهما .

فما زال الطفل مع الظِّبا على تلك الحال : يحكي نغمتها بصوته حتى لا يكاد يفرق بينهما ؛ وكذلك كان يحكي جميع مايسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان ، محاكاة شديدة (لقوة انفعاله لما يريده) وأكثر ما كانت محاكاته لأصوات الظِّباء في الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع ، إذ للحيوانات في هذه الأحوال المختلفة أصوات مختلفة . فألفته الوحوش وألفها ، ولم تنكره ولا أنكرها . فلما ثبت في نفسه أمثلة الأشياء بعد مغيبها عن مشاهدته ، حدث له نزوع إلى بعضها ، وكراهيةٌ لبعض .

وكان في ذلك كله ينظر إلى جميع الحيوانات فيراها كاسية بالأوبار والأشعار و (أنواع) الريش ، وكان يرى

---

(١) ضحا : برز للشمس (٢) خَصِرَ : بَرَدَ

مالها من سرعة العَدْو وقوة البطش ، ومالهـا من الأسلحة المعَدّة لمدافعة من ينازعها ، مثل القرون والأنياب والحوافر والصياصي والمخالب[1] ثم يرجع إلى نفسه ، فيرى مابه من العري ، وعدم السلاح ، وضعف العَدْو ، وقـلة البطش ، عند ما كانت تنازعة الوحوش أكل الثمرات ، وتستبد بها دونه ، وتغلبه عليها ؛ فلا يستطيع المدافعة عن نفسه ، ولا الفرار عن شيءٍ منها .

وكان يرى أترابه من أولاد الظباء . قد نبتت لهـا قرون ، بعد أن لم تكن ، وصارت قوية بعدضعفهافي العَدْو . ولم ير لنفسه شيئاً من ذلك كله . فكان يفكر في ذلك ولا يدري (ما) سببه . وكان ينظر إلى ذوي العاهات والخلق الناقص ، فلا يجد لنفسه شبيهاً فيهم . وكان أيضاً ينظر إلى مخارج الفضول من سائر الحيوان ، فيراها مستورة : أمامخرج أغلظ الفضلتين فبالأذناب ؛ وأما [مخرج] أرقهما فبالأوبار وما أشبهها . ولأنها كانت [أيضاً] أخـفى قضبانا منه . فكان ذلك كله يكربه ويسوؤه . فلما طال همه في ذلك كله ، وهو قد قارب سبعة أعوام ، ويئس من أن يكمل له

---

(١) صياصي : ج . صيص : شوكة الديك ، وقرن البقرة والظباء والحصون وكل ما يمتنع به

[ذلك و] ما قد أضرّ بـه نقصه ، اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضه خلفه وبعضه قُدّامه ، وعمل من الخوص والحلفاء (شبه) حزام على وسطه ، علق به تلك الأوراق ، فلم يلبث إلا يسيراً حتى ذوى ذلك الورق وجف وتساقط (عنه) . فما زال يتخذ غيره ويخصِفُ بعضه ببعض طاقات مضاعفة ، وربما كان ذلك أطول لبقائه ؛ إلاّ أنه على كل حال ، قصير المدة ، واتخذ من أغصان الشجر عصِيّاً سوّى أطرافها وعدّل متنها . وكان يَهُشُّ بها على الوحوش المنازعة له ، فيحمل على الضعيف منها ، ويقاوم القويّ منها . فنبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة ، ورأى[1] ان ليده فضلاً كثيراً على أيديها : إذا أمكن له بها من ستر عورته واتخاذ العصي التي يدافع بها عن حوزته ، ما استغنى به عما أراده من الذنَبِ والسلاح الطبيعي .

وفي خلال ذلك ترعرع وأربى على السبع سنين ، وطال به العناء في تجديد الأوراق التي كان يستتر بها . فكانت نفسه [عند ذلك] تنازعه إلى اتخاذ ذنب من أذناب الوحوش المَيتةِ ليعلقه على نفسه ؛ إلاّ أنه كان يرى أحياء الوحوش تتحامى ميتها وتفر عنه فلا يتأتّى[2] له الإقدام على

(١) في ع : علم (٢) وفي نسخة : فلم يتأت

ذلك الفعل، إلى أن صادف في بعض الأيام نسراً ميتاً فهُدِي إلى نيل أمله (منه)، واغتنم الفرصة فيه، إذ لم ير للوحوش عنه نُفْرَةً فأقدم عليه، وقطع جناحيه وذنبه صحاحاً كما هي، وفتح ريشها وسوّاها، وسلخ (عنه) سائر جلده، وفصله على قطعتين: ربط إحداهما على ظهره، والأخرى على سرته وما تحتها، (وعلّق الذنب من خلفه)، وعلق الجناحين على عضديه، فأكسبه ذلك ستراً ودفئاً ومهابة في نفوس جميع الوحوش، حتى كانت لاتنازعه ولا تعارضه.

موت الظبية

فصار لايدنو إليه شيء منها سوى الظبية التي كانت أرضعته وربته: فإنها لم تفارقه ولا فارقها، إلى أن أسنّت وضعفت، فكان يرتاد بها المراعي الخِصبة، ويجتني لها الثمرات الحلوة، ويطعمها.

وما زال الهزال والضعف يستولي عليها ويتوالى، إلى أن أدركها الموت، فسكنت حركاتها بالجملة، وتعطلت جميع أفعالها. فلما رآها الصبي عَلَى تلك الحالة، جزع جزعاً شديداً، وكادت نفسه تفيض أسفاً عليها. فكان يناديها بالصوت الذي كانت عادتها أن تجيبه عند سماعه، ويصيح بأشد مايقدر عليه: فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تغيراً.

فكان ينظر إلى أذنيها ، وإلى عينيها فلا يرى بها آفة ظاهرة ، وكذلك كان ينظر إلى جميع أعضائها فلا يرى بشيء منها آفة . فكان يطمع أنْ يعثر على موضع الآفة فيزيلها عنها ، فترجع إلى ما كانت عليه ، فلم يتأتَّ له شيء من ذلك ولا استطاعهُ وكان الذي أرشده [1] لهذا الرأي ما كان قد اعتبره في نفسه قبل ذلك . لأنه كان يرى أنه إذا غمَّض عينيه أو حجبهما بشيء لا يبصر شيئاً حتى يزول ذلك العائق ، وكذلك [كان] يرى أنه إذا أدخل إصبعيه في أذنيه وسدهما لا يسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض [2] وإذا أمسك أنفه بيده لا يَشَمُّ شيئاً من الروائح حتى يفتح أنفه . فاعتقد من أجل ذلك أن جميع ما لها من الإدراكات والأفعال ، قد تكون لها عوائق تعوقها ، فإذا أزيلت تلك العوائق ، عادت الأفعال .

كيف عرف موضع القلب

فلما نظر إلى جميع أعضائها الظاهرة ولم ير فيها آفة ظاهرة — وكان يرى مع ذلك العطلة قد شملتها ولم يختص بها عضو دون عضو — وقع في خاطره أن الآفة التي نزلت بها ، إنما هي في عضو غائب عن العيان ، مستكن في باطن

(١) في ط : اوقعه في هذا (٢) في ع : حتى يزيلها .

الجسد ، وان ذلك العضو لا يغني عنه في فعله شيء من هذه الأعضاء الظاهرة . فلما نزلت به الآفة عمت المضرة ، وشملت العطلة ، وطمع بأنه لو عثر على ذلك العضو وأزال عنه ما نزل به ، لاستقامت أحواله وفاض على سائر البدن نفعه ، وعادت الأفعال إلى ما كانت عليه .

وكان قد شاهد قبل ذلك في الأشباح الميتة من الوحوش وسواها أن جميع أعضائها مُصْمَتَةٌ لا تجويف فيها إلا القحف ، والصدر ، والبطن فوقع في نفسه أن العضو الذي بتلك الصفة لن يعدو أحد هذه (المواضع) الثلاثة ، وكان يغلب على ظنه غلبة قوية أنه إنما هو في الموضع المتوسط من هذه المواضع الثلاثة إذ كان قد استقر في نفسه أن جميع الأعضاء محتاجة إليه ، و (أن) الواجب بحسب ذلك أن يكون مسكنه في الوسط . وكان أيضاً إذا رجع إلى ذاته ، شعر بمثل هذا العضو في صدره ، ولأنه كان يعترض سائر أعضائه كاليد ، والرجل ، والأذن ، والأنف ، والعين ، (والرأس) ويقدِّر مفارقتها ، فيتأتى له أنه كان يستغني عنها ، (وكان يقدِّر في رأسه مثل ذلك ويظن انه يستغني عنه) . فإذا فكَّر في الشيء الذي (يجده) في صدره ، لم يتأت له الاستغناء عنه طرفة عين . وكذلك كان عند محاربته الوحوش أكثر

ما [كان] يتقي من صياصيهم على صدره ، لشعوره بالشيء الذي فيه .

فلما جزم الحكم بأن العضو الذي نزلت به الآفة إنما هو في صدرها ، أجمع على البحث عليه والتنقير عنه ، لعله يظفر به ، ويرى آفته[1] فيزيلها . ثم إنه خاف أن يكون نفس فعله هذا أعظم من الآفة التي نزلت بها أولاً فيكون سعيه عليها .

ثم إنه تفكر : هل رأى من الوحوش وسواها ، من صار في مثل تلك الحال ، ثم عاد إلى مثل حاله الأول ؟ فلم يجد شيئاً ! فحصل له من ذلك اليأس من رجوعها إلى حالها الأول إن هو تركها، وبقي له بعض رجاء في رجوعها إلى تلك الحال إن هو وجد ذلك العضو وأزال الآفة عنه .

فعزم على شق صدرها وتفتيش ما فيه ، فاتخذ من كسور الأحجار الصلدة ، وشقوق القصب اليابسة ، أشباه السكاكين ، وشق بها بين أضلاعها حتى قطع اللحم الذي بين الأضلاع ، وأفضى إلى الحجاب المستبطن للأضلاع ، فرآه قوياً ، فقوي ظنه بأن مثل ذلك الحجاب لا يكون إلا لمثل ذلك العضو . وطمع بأنه إذا تجاوزه ألفى[2] مطلوبه ؛

(١) في ط : يظفر بآفته (٢) في ط : لقي

فحاول شقه ، فصعب عليه ، لعدم الآلات ، ولأنها لم تكن إلاّ من الحجارة والقصب ، فاستجدّها (ثانية) ، واستحدّها وتلطف في خرق الحجاب حتى انخرق له ؛ فأفضى إلى الرئة فظن أولاً أنها مطلوبه ؛ فما زال يقلبها ويطلب موضع الآفة بها .

وكان أولاً إنما وجد (منها) نصفها الذي هو في الجانب الواحد . فلما رآها مائلة إلى جهة واحدة ، وكان قد اعتقد أن ذلك العضو لا يكون إلا في الوسط في عرض البدن ، كما هو في الوسط في طوله . فما زال يفتش في وسط الصدر حتى ألفى « القلب » وهو مجلل بغشاء في غاية القوة ، مربوط بمعاليق[1] في غاية الوثاقة والرئة مطيفة به من الجهة التي بدأ بالشق منها ، فقال في نفسه : « إن كان لهذا العضو من الجهة الأخرى مثلُ ماله من هذه الجهة ، فهو في حقيقة الوسط ، ولا محالة أنه مطلوبي ؛ لا سيما مع ما أرى له من حسن الوضع ، وجمال الشكل ، وقلة التشتت ، وقوة اللحم ، وأنه محجوب بمثل هذا الحجاب الذي لم أر مثله لشيء من الأعضاء »

فبحث عن الجانب الآخر من الصدر ، فوجد فيه

(١) المعاليق : ج مِعلاق وهو كل ما عُلِّقَ به شيء . وفي ع : علائق .

الحجاب المستبطن للأضلاع ، ووجد الرئة على[1] ما وجده من هذه الجهة . فحكم بأنّ ذلك العضو هو مطلوبه ، فحاول هتك حجابه ، وشق شغافه ؛ فبكدٍ واستكراه مّا ، قدر على ذلك ، بعد استفراغ مجهوده .

وجرّد القلب فرآه مصمتاً من كل جهة ، فنظر هل يرى فيه آفة ظاهرة ؟ فلم ير فيه شيئاً ! فشد عليه يده ، فتبين له أن فيه تجويفاً ، فقال : « لعل مطلوبي الأقصى إنما هو في داخل هذا العضو ، وأنا حتى الآن لم أصل إليه . »

فشق عليه ، فألفى[2] فيه تجويفين اثنين : أحدهما من الجهة اليمنى ، والآخر من الجهة اليسرى ، والذي من الجهة اليمنى مملوء بعلق منعقد ، والذي من الجهة اليسرى خالٍ لا شيء فيه . فقال : « لن يعدوَ مطلبي أن يكون مسكنه أحد هذين البيتين . »

ثم قال : « أما هذا البيت الأيمن ، فلا أرى فيه غير هذا الدم المنعقد . ولا شك أنه لم ينعقد حتى[3] صار الجسد كله الى هذا الحال » إذ كان قد شاهد أنّ الدماء (كلها) متى سالت (وخرجت) انعقدت وجمدت ولم يكن هذا إلاّ دماً كسائر الدماء ، « وأنا أرى [أن] هذا الدم موجود في سائر الأعضاء

---

(١) في ط : كمثل (٢) في ط : فرأى (٣) في ط : إلا بعد أن صار

لا يختص به عضو دون آخر ، وأنا ليس مطلوبي شيئاً بهذه الصفة ، إنما مطوبي الشيء الذي يختص به هذا الموضع الذي أجِدُني لا أستغني عنه طرفة عين ، وإليه كان انبعاثي (من أول) . وأما هذا الدم فكم مرة جرحتني الوحوش والحجارة[1] فسال مني كثيرٌ منه فما ضرّني ذلك ولا أفقدني شيئاً من أفعالي ، فهذا بيت ليس فيه مطلوبي . وأما [هذا] البيت الأيسر فأراه خالياً لا شيءَ فيه ، وما أرى ذلك لباطل[2] ، فإني رأيت كل عضو من الأعضاء إنما هو لفعل يختص به ، فكيف يكون هذا البيت على ما شاهدت من شرفه باطلاً ؟ ما أرى إلا أنّ مطلوبي كان فيه فارتحل عنه وأخلاه ، وعند ذلك طرأ على هذا الجسد من العطلة ما طرأ : ففقد الإدراك وعدم الحراك) .

فلما رأى أن الساكن في ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه ، وتركه وهو بحاله[3] تحقق أنه أحرى ان لا يعود إليه بعد ان حدث فيه من الخراب والتخريق ما حدث . فصار عنده الجسد كلُّه خسيساً لا قدر[4] له بالإضافة إلى ذلك الشيء الذي اعتقد في نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل

(١) في ع : في المحاربة (٢) في ع : وما أرى أن ذلك باطل (٣) في ط : وهو على شكله رأى (٤) في ط : لا قدرة

عنه بعد ذلك . فاقتصر على الفكرة في ذلك الشيء ما هو ؟ وكيف هو ؟ وما الذي ربطه بهذا الجسد ؟ وإلى أين صار ؟ ومن أي الابواب خرج عند خروجه من الجسد ؟ وما السبب الذى ازعجه إن كان خرج كارهاً ؟ وما السبب الذي كرّه إليه الجسد، حتى فارقه ان كان خرج مختاراً ؟

وتشتتت فكرُهُ في ذلك كله، وسلا عن ذلك الجسد، وطرحه، وعلم أن أمه التي عطفت عليه وأرضعته، إنما كانت ذلك الشيء المرتحل، وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها، لا هذا الجسد العاطل؛ وأن هذا الجسد بجملته، إنما هو كالآلة (لذلك)، وبمنزلة العصا التي الذي اتخذها هو لقتال الوحوش . فانتقلت علاقته عن الجسد إلى صاحب الجسد ومحرِّكه، ولم يبق له شوق إلا إليه .

دفنه جثة الظبية

وفي خلال ذلك نتن[1] ذلك الجسد، وقامت منه روائح كريهة، فزادت نفرته عنه، وود أن لا يراه . ثم إنه سنح لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع احدهما الآخر

(١) في ط : أصِل، يقال : أصِل الماء أسِنَ واللحمُ تغيَّر .

ميتاً . ثم جعل الحي يبحث في الأرض (حتى حفر حفرة)
فوارى فيها ذلك الميت بالتراب. فقال في نفسه: «ما أحسن
(ما صنع) هذا الغراب في مواراة جيفة صاحبه[1] وإن
كان قد أساء في قتله إياه! وأنا كنت أحق بالاهتداء
إلى هذا الفعل (بأمي) !» فحفر حفرة وألقى فيها جسد أمه،
وحثا[2] عليها التراب، وبقي يتفكر في ذلك الشيء المصرِّف
للجسد ولا يدري ما هو! غير أنه كان ينظر إلى اشخاص
الظباء كلها، فيراها على شكل امه، و(على) صورتها؛
فكان يغلب على ظنه، أن كل واحد منها إنما يحركه
ويصرّفه شيءٌ هو مثل الشيء الذي كان يحرك أمه ويصرّفها
فكان يألف الظباء ويحن إليها لمكان ذلك الشبه[3].

وبقي على ذلك برهة من الزمان، يتصفح أنواع الحيوان
والنبات، ويطوف بساحل تلك الجزيرة، ويتطلب هل
(يرى او) يجد لنفسه شبيها حسبما يرى لكل واحد من
أشخاص الحيوان والنبات أشباهاً كثيرة، فلا يجد
شيئاً من ذلك! وكان يرى البحر قد أحدق بالجزيرة من
كل جهة، فيعتقد أنه ليس في الوجود سوى جزيرته تلك.

---

(١) في ط: أخيه (٢) في ط: واراها التراب (٣) في ط: الشيء

واتفق في بعض الأحيان أن انقدحت نار في أجمة قلخٍ على سبيل المحاكة[1] .

فلما بَصُر بها ، رأى منظراً هاله ، وخلقاً لم يعتده[2] قبل ؛ فوقف يتعجب منها ملياً ؛ وما يزال يدنو منها شيئاً فشيئاً ، فرأى ما للنار من الضوء الثاقب والفعل الغالب ، حتى لا تعلق بشيء إلا أتت عليه وأحالته إلى نفسها ، فحمله العَجَبُ بها .

وبما ركب الله (تعالى) في طباعه من الجراءة والقوة ، على أن يمد يده إليها ، وأراد أن يأخذ منها شيئاً . فلما باشرها أحرقت يده فلم يستطع القبض عليها ، فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه ، فأخذ بطرفه السليم والنار في طرفه الآخر ، فتأتى له ذلك ، وحمله إلى موضعه الذي كان يأوي إليه ـ وكان قد خلا في جُحْرٍ (كان) استحسنه للسكنى قبل ذلك .

ثم مازال يمد تلك النار بالحشيش والحطب الجزل ، ويتعهدها ليلاً ونهاراً ، استحساناً لها وتعجباً منها . وكان يزيد أنسة بها ليلاً ، لأنها كانت تقوم (له) مقام الشمس في الضياء والدفء ؛ فعظم بها ولوعه ، واعتقد أنها أفضل الاشياء التي لديه . وكان دائماً يراها تتحرك إلى جهة فوق

(١) القَلْخُ . القصب الاجوف (٢) في ط : يعهده

وتطلب العلوّ ، فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التي كان يشاهدها .

وكان يختبر قوتها في جميع الأشياء بأن يلقيها فيها ، فيراها مستولية عليه : إما بسرعة ، وإما ببطء بحسب قوة استعداد الجسم الذي كان يلقيه للاحتراق أو ضعفه .

وكان من جملة ما ألقى فيها على سبيل الاختبار لقوتها شيء من أصناف الحيوانات البحرية - كان قد ألقاه البحر إلى ساحله - فلما أنضجت[1] ذلك الحيوان وسطع قتاره[2] تحركت شهوته إليه ، فأكل منه شيئاً فاستطابه ، فاعتاد بذلك أكل اللحم ، فصرّف الحيلة في صيد البر والبحر ، حتى مهر في ذلك .

وزادت محبته للنار ، إذ تأتّى له بها من وجوه الاغتذاء الطيب شيء لم يتأتّ له قبل ذلك : فلما اشتد شغفه بها لما رأى من حسن آثارها وقوة اقتدارها ، وقع في نفسه أن الشيء الذي ارتحل من قلب (أمه) الظبية التي أنشأته ، كان من جوهر هذا الموجود أو من شيء يجانسه . وأكد ذلك في ظنه ، ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته ، وبرودته من بعد

---

(١) في ط : اشتوى (٢) القتار : رائحة اللحم والشواء

موته : وكلُّ هذا دائم لايختل؛وما كان يجده في نفسه من شدة الحرارة عند صدره ، بإزاء الموضع الذي كان قد شق عليه من الظبية ، فوقع في نفسه أنه لو أخذ حيواناً [حياً] وشق قلبه ، ونظر إلى ذلك التجويف[1] الذي صادفه خالياً عند ماشق عليه (في أمه الظبية) ، لرآه في هذا الحيوان الحي وهو مملوء بذلك الشيء الساكن فيه ، وتحقق هل هو من جوهر النار ؟ وهل فيه شيء من الضوء والحرارة ، أم لا ؟ فعمد إلى بعض الوحوش واستوثق منه كِتافاً ، وشقه على الصفة التي شق بها الظبية حتى وصل إلى القلب . فقصد أولاً إلى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخاري ، يشبه الضباب الأبيض ، فأدخل إصبعه فيه ، فوجده من الحرارة في حدٍ كاد يحرقه ، ومات (ذلك) الحيوان على الفور . فصحّ عنده أن ذلك البخار الحار هو (الذي) كان يحرك هذا الحيوان ، وأن في كل شخصٍ من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ، ومتى انفصل عن الحيوان مات .

ثم تحركت في نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء الحيوان ، وترتيبها ، وأوضاعها ، وكمياتها ، وكيفية ارتباط

---

(١) في ط : البطن

بعضها ببعض، وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به[1]، وكيف بقاء هذا البخار المدة التي يبقى، ومن أين يُستمد، وكيف لاتنفذ حرارته؟ فتتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات ولم يزل ينعم النظر فيها ويجيد الفكرة، حتى بلغ (في ذلك كله) مبلغ كبار الطبيعيين؛ فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان، وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته، فإنه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد، وانقسامه في سائر الأعضاء منبعث منه. وأن جميع الاعضاء إنما هي خادمة له، أو مؤدية عنه. وأن منزلة ذلك الروح في تصريف الجسد، كمنزلة[2] من يحارب الأعداء بالسلاح التام، ويصيد جميع صيد البحر والبر، فيعدُّ لكل جنس آلة يصيده بها[3] والتي يحارب بها تنقسم: إلى مايدفع به نكاية غيره، وإلى ماينكي بها غيره.

وكذلك آلات الصيد تنقسم: إلى ما يصلح لحيوان البحر، وإلى مايصلح لحيوان البر، وكذلك الأشياء التي

---

(١) في ط: حتى هي كلها حية به. (٢) في ط: كمنزلته هو في تصريف الآلات التي يحارب بعضها الحيوان، ويصطاد ببعضها، ويشرح بعضها..

يُشرّح بها تنقسم : إلى مايصلح للشق ، وإلى ما يصلح للكسر ، وإلى مايصلح للثقب ، والبدن واحد ؛ وهو يصرّف ذلك أنحاء من التصريف، بحسب ماتصلح له كل آلة ، وبحسب الغايات التي تُلتمس بذلك التصريف .

كذلك : ذلك الروح الحيواني واحد ، وإذا عمل بآلة العين ، كان فعله إبصاراً ؛ وإذا عمل بآلة الأنف ، كان فعله شماً ؛ وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً ؛ وإذا عمل بالجلد واللحم ، كان فعله لمساً ؛ وإذا عمل بالعضو ، كان فعله حركة ؛ وإذا عمل بالكبد ، كان فعله غذاء واغتذاء .

ولكل واحد من هذه ، أعضاء تخدمه . ولا يتم لشيء من هذه فعل إلا بما يصل[1] إليها من ذلك الروح ، على الطرق التي تسمى عصباً . ومتى انقطعت تلك الطرق أو انسدت ، تعطل فعل ذلك العضو . وهذه الأعصاب إنما تستمد الروح من بطون الدماغ ، والدماغ يستمد الروح من القلب ؛ والدماغ فيه أرواح كثيرة ، لانه موضع تتوزع فيه أقسام (كثيرة) فأي عضو عدم هذا الروح بسبب من الأسباب ، تعطل فعله وصار بمنزلة الآلة

(١) في ع : يتصل

المطّرحة ، التي لا يصرفها الفاعل ولا ينتفع بها . فإن خرج هذا الروح بجملته عن الجسد ، أو فني أو تحلل بوجه من الوجوه ، تعطّل الجسد كلّه ، وصار إلى حالة الموت ، فانتهى به [هذا النحو من] النظر إلى هذا الحد من النظر على رأس ثلاثة أسابيع من منشئه ، وذلك أحد وعشرون عاماً .

اهتداؤه لاستعمال الآلات

وفي خلال هذه المدة المذكورة تفنن في[1] وجوه حيله ، واكتسى بجلود الحيوانات التي كان يشرّحها ، واحتذى بها ، واتخذ الخيوط من الأشعار[2] ولحا قصب الخطمية والخبازى والقنب ، وكل نبات ذي خيط .

وكان أصل اهتدائه[3] إلى ذلك ، أنه أخذ من الحلفاء وعمل خطاطيف[4] من الشوك القوي والقصب المحدد على الحجارة ، واهتدى إلى البناء بما رأى من فعل الخطاطيف[5] فاتخذ مخزناً وبيتاً لفضلة غذائه ، وحصّن عليه بباب من

(١) في ط : تفننت وجوه (٢) لحا (ولحى) الشجرة : قشرها
(٣) في ط : وكانت تهديه (٤) خطاطيف ج : خطاف : وهو الحديدة المعوجة يخطف بها الشيء (النهاية) . (٥) خطاطيف ج : خطاف : الخفاش

القصب المربوط بعضُه إلى بعض، لئلا يصل إليه شيءٌ من الحيوانات عند مغيبه عن تلك الجهة في بعض شؤونه. واستألف[1] جوارح الطير ليستعين بها في الصيد، واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها، واتخذ من صياصي البقر الوحشية شبه الأسنَّة، وركّبها في القصب القوي، وفي عِصِيِّ الزان وغيرها، واستعان في ذلك بالنار وبحروف الحجارة، حتى صارت شبه الرماح. واتخذ تُرْسَهُ من جلود مضاعفة: كل ذلك لِمَا رأى من عدمه السلاح الطبيعي.

ولمّا رأى أن يده تفي له بكل مافاته من ذلك، وكان لا يقاومه شيءٌ من الحيوانات على اختلاف أنواعها، إلاّ أنها كانت تفرُّ عنه فتُعجِزُه هرباً؛ فكر في وجه الحيلة في ذلك، فلم يرَ شيئاً أنجح له من أن يتألف بعض الحيوانات الشديدة العدو، ويحسنَ إليها [بإعداد] الغذاء الذي يصلح لها، حتى يتأتّى له الركوب عليها، ومطاردة سائر الأصناف بها. وكان بتلك الجزيرة خيل بريّة وحُمُرٌ وحشية، فاتخذ منها ما يَصلُحُ له، وراضها حتى كمل له بها غرضه، وعمل عليها من الشرك والجلود أمثال الشكائم

(١) في ط: استأنس

والسروج ، فتأتى له بذلك ما أمّله من طرد الحيوانات التي صعبت عليه الحيلة في أخذها ، وإنما تفنن في هذه الأمور كلها في وقت اشتغاله بالتشريح ، وشهوته في وقوفه على خصائص أعضاء الحيوان، وبماذا تختلف ، وذلك في المدة التي حددنا منتهاها بأحد وعشرين عاما .

معرفته عالم الكون والفساد

ثم إنه بعد ذلك أخذ في مآخذ أخر[1]، فتصفح جميع الأجسام التي في عالم الكون[2] والفساد[3] : من الحيوانات على اختلاف أنواعها ، والنبات ، والمعادن ، وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والبرد ، والدخان (والجليد) واللهيب والحر ؛ فرأى لها أوصافاً كثيرة وأفعالاً مختلفة، وحركات متفقة ومتضادة ؛ وأنعم النظر في ذلك، والتثبت، فرأى أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض ، وأنها من الجهة التي تتفق بها واحدة ، ومن الجهة التي تختلف فيها متغايرة ومتكثرة . فكان تارة ينظر خصائص الأشياء وما يتفرد به بعضها عن بعض ، فتكثر عنده كثرة تخرج عن الحصر ، وينتشر له الوجود انتشاراً لا يضبط .

---

(١) في ط : مآخذ من النظر (٢) الكون : خروج الشيء من العدم إلى الوجود (٣) الفساد : خروج الشيء من الوجود الى العدم .

وكانت تتكثر عنده أيضاً ذاته ، لأنه كان ينظر إلى اختلاف أعضائه ، وأن كل واحد منها منفرد بفعل وصفة تخصه ، وكان ينظر إلى كل عضو (منها) فيرى أنه يحتمل القسمة إلى أجزاء كثيرة جداً ، فيحكم على ذاته بالكثرة ، وكذلك على ذات كل شيء . ثم كان يرجع إلى نظر آخر من طريق ثان ، فيرى أن أعضاءه ، وإن كانت كثيرة ، فهي متصلة كلها بعضها ببعض ، لا انفصال بينها بوجه ، فهي في حكم الواحد ، وأنها لا تختلف إلا بحسب اختلاف أفعالها ، وأن ذلك الاختلاف إنما هو بسبب ما يصل إليها من قوة الروح الحيواني ، الذي انتهى إليه نظره أولاً ، وأن ذلك الروح واحد في ذاته ، وهو (أيضاً) حقيقة الذات ، وسائر الأعضاء كلها كالآلات ؛ فكانت تتحد عنده ذاته بهذا الطريق .

ثم كان ينتقل إلى جميع أنواع الحيوان ، فيرى كل شخص منها واحداً بهذا النوع من النظر ، ثم كان ينظر إلى نوع منها : كالظباء ، والخيل ، والحمر ، وأصناف الطير صنفاً صنفاً ، فكان يرى أشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضاً في الأعضاء الظاهرة والباطنة ، والإدراكات ، والحركات ، والمنازع ، ولا يرى بينها اختلافاً إلا في

أشياء يسيرة بالإضافة إلى ما اتفقت فيه . وكان يحكم بان الروح الذي لجميع ذلك النوع شيء واحد، وأنه لم يختلف إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة، وأنه لو أمكن أن يجمع جميع الذي افترق في تلك القلوب منه ويجعل في وعاء واحد، لكان كله شيئاً واحداً، بمنزلة ماء واحد، أو شراب واحد، يفرّق على أوانٍ كثيرة، ثم يجمع بعد ذلك . فهو في حالتي تفريقه وجمعه شيء واحد، وإنما عرض له التكثر بوجه ما، فكان يرى النوع كله بهذا النظر واحداً، ويجعل كثرة أشخاصه بمنزلة كثرة أعضاء الشخص الواحد، التي لم تكن كثيرة في الحقيقة.

ثم كان يحضر أنواع الحيوان كلها في نفسه ويتأملها فيراها تتفق في أنها تحس، وتتغذى، وتتحرك بالإرادة إلى أي جهة شاءت؛ وكان قد علم أن هذه الأفعال هي أخص أفعال الروح الحيواني، وأن سائر الأشياء التي تختلف بها بعد هذا الاتفاق، ليست شديدة الاختصاص بالروح الحيواني . فظهر له بهذا التأمل، أن الروح الحيواني الذي لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة، وإن كان فيه اختلاف يسير، اختص به نوع دون نوع : بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوانٍ كثيرة، بعضه أبرد من بعض، وهو في أصله واحد : وكل

ما كان في طبقة واحدة من البرودة ، فهو بمنزلة اختصاص[1]
ذلك الروح الحيواني بنوع واحد ؛ وبعد ذلك ، فكما أن
ذلك الماء كله واحد ، فكذلك الروح الحيواني واحـد ،
وإنْ عرض له التكثُّر بوجهٍ ما . فكان يرى جنس
الحيوان كله واحداً بهذا النوع من النظر . ثم كان يرجع
إلى أنواع النبات على اختلافها ، فيرى كل نوع منها
تُشبه أشخاصه بعضها بعضاً في الأغصان ، والورق ، والزهر
والثمر ، والأفعال ، فكان يقيسها بالحيوان ، ويعلم أن لهـا
شيئاً واحداً اشتركت فيه ، هو لها بمنزلة الروح للحيوان ،
وأنها بذلك الشيء واحد . وكذلك كان ينظر إلى جنس
النبات كله ، فيحكم باتحاده بحسب ما يراه من اتفاق
فعله في أنه يتغذى وينمو .

ثم كان يجمع في نفسه جنس الحيوان وجنس النبات ،
فيراهما جميعاً متفقين في الاغتذاء والنمو ، إلا أن الحيوان
يزيد على النبات ، بفضل الحس والإدراك (والتحرك) ؛
وربما ظهر في النبات شيءٌ شبيه به ، مثل تحوُّل وجـوه
الزهر إلى جهة الشمس ، وتحرك عروقه إلى جهة الغذاء ،
وأشباه ذلك ، فظهر له بهذا التأمل أن النبات والحيوان شيءٌ

(١) في ط : ما يختص .

واحد، بسبب شيء واحد مشترك بينهما، هو في أحدهما أتم وأكمل، وفي الآخر قد عاقه عائق (ما)، وأن ذلك بمنزلة ماء واحد قسم بقسمين، أحدهما جامد، والآخر سيال، فيتحد عنده النبات والحيوان.

ثم ينظر إلى الأجسام التي لا تحس ولا تغتذي، ولا تنمو من الحجارة، والتراب، والماء، والهواء، واللهب، فيرى أنها أجسام مقدر لها طول وعرض وعمق، وأنها لا تختلف، إلا أن بعضها[1] ذو لون، وبعضها لا لون له؛ وبعضها حار وبعضها بارد، ونحو ذلك من الاختلافات. وكان يرى أن الحار منها يصير بارداً، والبارد (يصير) حاراً، وكان يرى الماء يصير بخاراً، والبخار (يصير) ماء والاشياء المحترقة تصير جمراً، ورماداً، ولهيباً، ودخاناً، والدخان إذا وافق في صعوده قبة حجر انعقد فيه وصار بمنزلة سائر الأشياء الأرضية. فيظهر له بهذا التأمل، أن جميعها شيء واحد في الحقيقة، وإن لحقتها الكثرة بوجه ما فذلك مثل ما لحقت الكثرة للحيوان والنبات.

ثم ينظر إلى الشيء الذي اتحد به عنده النبات والحيوان، فيرى أنه جسم [ما] مثل هذه الأجسام: له طول وعرض

---

(١) في ط: تختلف في أن بعضها

وعمق، وهو إما حار وإما بارد، كواحد من هذه الأجسام التي لا تحس ولا تتغذى، وإنما خالفها بأفعاله التي تظهر عنه بالآلات الحيوانية والنباتية لا غير؛ ولعل تلك الأفعال ليست ذاتية، وإنما تسري إليه من شيء آخر، ولو سرت إلى هذه الأجسام الأخر، لكانت مثله. فكان ينظر إليه بذاته، مجرداً عن هذه الأفعال التي تظهر ببادئ الرأي، أنها صادرة عنه، فكان يرى أنه ليس إلا جسماً من هذه الأجسام؛ فيظهر له بهذا التأمل، أن الأجسام كلها شيء واحد: حيها وجمادها، متحركها وساكنها؛ إلا أنه يظهر أن لبعضها أفعالاً بآلات، ولا يدري هل تلك الأفعال ذاتية لها، أو سارية إليها من غيرها. وكان في هذه الحال لا يرى شيئاً غير الأجسام؛ فكان بهذا الطريق يرى الوجود[1] كله شيئاً واحداً، وبالنظر الأول يرى الوجود كثرة لا تنحصر ولا تتناهى. وبقي بحكم[2] هذه الحالة مدة.

ثم إنه تأمل جميع الأجسام حيها وجمادها، وهي التي هي عنده تارة شيء واحد وتارة كثيرة [كثرة] لا نهاية لها؛ فرأى أن كل واحد منها، لا يخلو من أحد أمرين:

(١) في ع: الموجود (٢) في ط: يحكم بهذا الحال.

إما أن يتحرك إلى جهة العلوّ مثل الدخان واللهيب والهواء، إذا حصل تحت الماء، وإما أن يتحرك إلى الجهة المضادّة لتلك الجهة، وهي جهة السفل[1]، مثل الماء، وأجزاء الأرض وأجزاء الحيوان والنبات؛ وأن كل جسم من هذه الأجسام لن يعرى عن [إحدى] هاتين الحركتين، وأنه لا يسكن إلا إذا منعه مانع، يعوقه عن طريقه، مثل الحجر النازل يصادف وجه الأرض صلباً، فلا يمكنه أن يخرقه، ولو أمكنه ذلك لما انثنى عن حركته فيما يظهر، ولذلك إذا رفعته، وجدته يتحامل عليك بميله إلى جهة السفل[1]، طالباً للنزول. وكذلك الدخان في صعوده، لا ينثني إلا أن يصادف قبة صلبة تحبسه، فحينئذ ينعطف يميناً وشمالاً، ثم إذا تخلص من تلك القبة، خرق الهواء صاعداً لأن الهواء لا يمكنه أن يحبسه.

وكان يرى أن الهواء إذا ملئ به (زقّ) جلد، وربط ثم غوّص تحت الماء طلب الصعود وتحامل على من يمسكه تحت الماء، ولا يزال يفعل ذلك حتى يوافي موضع الهواء، وذلك بخروجه من تحت الماء، فحينئذ يسكن ويزول عنه ذلك التحامل والميل إلى جهة العلو[2] الذي كان

---

(1) في ط: أسفل. (2) في ط: فوق.

يوجد منه قبل ذلك .

ونظر[1] هل يجد جسماً يعرى عن إحدى[2] هاتين الحركتين أو الميل إلى إحداهما في وقت ما ، فلم يجد ذلك في الأجسام التي لديه ، وإنما طلب ذلك ، لأنه طمع أن يجده ، فيرى طبيعة الجسم من حيث هو جسم ، دون أن يقترن به وصف من الأوصاف ، التي هي منشأ التكثر .

فلما أعياه ذلك ونظر إلى الأجسام التي هي أقل الأجسام حملاً للأوصاف ، فلم يرها تعرى عن أحد هذين الوصفين بوجه ، وهما اللذان يعبر عنهما بالثقل والخفة . (فنظر إلى الثقل والخفة) هل هما للجسم من حيث هو جسم ، أو هما لمعنى زائد على الجسمية ؟ (فظهر له أنهما لمعنى زائد على الجسمية) ، لأنهما لو كانا للجسم من حيث هو جسم ، لما وجد جسم إلا وهما له . ونحن نجد الثقيل لا توجد فيه الخفة ، والخفيف لا يوجد فيه الثقلُ ، وهما لامحالة جسمان ، ولكل واحد منهما معنى منفرد به عن الآخر زائد على جسميته . وذلك المعنى ، هو الذي به غاير كل واحد منهما الآخر ، ولولا ذلك لكانا شيئاً واحداً من جميع الوجوه .

فتبين له أن (حقيقة) كل واحد من الثقيل والخفيف ،

---

(١) في ط : وطلب (٢) في ط : كلتي .

مركبة من معنيين : أحدهما ما يقع فيه الاشتراك منهما جميعاً ، وهو معنى الجسمية ، والآخر ما تنفرد به حقيقة كل واحد منهما على الآخر ، وهو إما الثقل في أحدهما ، وإما الخفة في الآخر ، المقترنان بمعنى الجسمية ، أي المعنى الذي يحرك أحدهما علواً ، والآخر سفلا .

معرفته العالم الروحاني

وكذلك نظر إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء ، فرأى أن حقيقة (وجود) كل واحد منهما مركبة من معنى الجسمية ، ومن شيء آخر زائد على الجسمية : إما واحد ، وإما أكثر من واحد فلاحت له صور الأجسام على اختلافها وهو أول مالاح له من العالم الروحاني ، إذ هي صور لا تُدْرَك بالحس ، وأنما تدرك بضرب [ما] من النظر (العقلي) . ولاح له في جملة ما لاح من ذلك ، أن الروح الحيواني الذي مسكنه القلب — وهو الذي تقدم شرحه أوّلاً — لا بُدّ (له أيضاً) من معنى زائد على جسميته يصلح بذلك المعنى لأن يعمل هذه الأعمال الغريبة ، (التي تختص به) من ضروب الإحساسات ، وفنون الإدراكات ، وأصناف الحركات . وذلك المعنى هو صورته وفصله الذي انفصل به عن سائر الأجسام ، وهو الذي يعبر عنه

النظّار بالنفس الحيوانية.

وكذلك أيضاً للشيء الذي يقوم للنبات مقام الحار الغريزي للحيوان شيء يخصه هو فصله[1]، وهو الذي يعبر عنه النظار بالنفس النباتية. وكذلك لجميع أجسام الجمادات: وهي ما عدا الحيوان والنبات (مما) في عالم الكون والفساد شيء يخصها، به يفعل كل واحد منها فعله الذي يختص به مثل صنوف الحركات وضروب[2] الكيفيات المحسوسة عنها وذلك الشيء هو فصل[3] كل واحد منها؛ وهو الذي يعبر النظّار عنه بالطبيعة.

فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة الروح الحيواني الذي كان تشوّقه إليه أبداً مركبة من معنى الجسمية، و(من) معنى آخر زائد على الجسمية، وأن معنى (هذه) الجسمية مشترك ولسائر الأجسام، والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وحده، هان عنده معنى الجسمية فأطّرحه، وتعلق فكره[4] بالمعنى الثاني، وهو الذي يعبر عنه بالنفس فتشوّق إلى التحقق به فالتزم الفكرة فيه، وجعل مبدأ النظر في ذلك تصفّح الأجسام كلها، لا من جهة ما هي أجسام؛ بل من جهة

(١) في ط: صورته (٢) في ع: صدور (٣) في ط: صورة

(٤) في ط: بإله.

ماهي ذوات صور تلزم عنها خواص، ينفصل بها بعضها عن بعض، فتتبع ذلك وحصره في نفسه فرأى[1] جملة من الأجسام تشترك في صورة ما يصدر عنها فعل ما، أو أفعال ما، ورأى فريقاً من تلك الجملة، مع أنه يشارك الجملة بتلك الصورة، يزيد عليها بصورة أخرى، يصدر عنها أفعال ما، ورأى طائفة من ذلك الفريق، مع أنها تشارك الفريق في الصورة الأولى والثانية، تزيد عليه بصورة ثالثة، تصدر عنها أفعال ما خاصة بها. مثال ذلك: أن الأجسام الأرضية (كلها): مثل التراب والحجارة، والمعادن والنبات والحيوان، وسائر الأجسام الثقيلة، هي جملة واحدة تشترك في صورة واحدة تصدر عنها الحركة إلى أسفل، ما لم يعقها عائق عن النزول. ومتى حركت إلى جهة العلو[2] بالقسر ثم تركت، تحركت بصورتها إلى أسفل. وفريق من هذه الجملة، وهو النبات والحيوان، مع مشاركته[3] الجملة المتقدمة في تلك الصورة،

(1) في ع: فرأى ان جملة الأجسام، تشترك في صورة تصدر عنها الافعال، ورأى فريقاً من تلك الجملة، مع انه يشارك الجملة في تلك الصورة، يزيد عليها بصورة أخرى يصدر عنها أفعال خاصة به. ورأى طائفة من ذلك الفريق، مع مشاركتها له في الصورة الأولى والثانية تزيد عنه بصورة ثالثة، تصدر عنها أفعال خاصة بها.

(2) في ط: فوق (3) في ط: مع انه يشارك

يزيد عليها صورة أُخرى ، يصدر عنها التغذي والنمو .
والتغذي:[1] هو أن يخلف المغتذي بَدَلَ ماتحلَّل بالفعل منه ، بواسطة القوة الغاذية ، التي تحيل ماحصل له كمال الاستعداد بسبب القوة الهاضمة من الغذاء بالقوة ، الواصلِ بواسطة الجاذبة إلى مشاكلة جوهر المغتذي ، حفظاً لشخصه ، وتكميلاً لمقداره . والنمو : هو الزيادة بواسطة القوة النامية ، وهي التي تزيد في أَقطار الجسم ، أَعني : الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعي ، بما تدخل في أجزائه من الغذاء .

فهذان الفعلان عامان للنبات والحيوان ، وهما لامحالة صادران عن صورة مشتركة لهما ، وهي المعبَّرُ عنها بالنفس [النباتية] .

وطائفة من هذا الفريق ، وهو الحيوان خاصة ، مع مشاركته الفريق المتقدم في الصورة الأُولى والثانية ، تزيد عليه بصورة ثالثة ، يصدر عنها الحس والتنقل من حَيِّزٍ إلى آخر[2] .

---

(١) في ط: التغذي : هو أن يخلف المتغذي ، بدل ما تحلل منه ، بأن يحيل الى التشبه بجوهره مادة قريبة منه ، يجتذبها الى قسه . والنمو : هو الحركة في الأَقطار الثلاثة ، على نسبة محفوظة في الطول والعرض والعمق . (٢) في ط : من مكان الى مكان .

ورأى [أيضاً] كل نوع من أنواع الحيوان، له خاصية ينحاز بها عن سائر الأنواع، وينفصل بها متميزاً عنها . فعلم أن ذلك صادر له عن صورة تخصه هي زائدة عن معنى الصورة المشتركة له ولسائر الحيوان، وكذلك لكل واحد من أنواع النبات مثل ذلك . فتبين له أن الأجسام المحسوسات التي في عالم الكون[1] والفساد، بعضها تلتئم حقيقته من معان كثيرة، زائدة على معنى الجسمية، وبعضها من معان أقل؛ وعلم أن معرفة الأقل أسهل من معرفة الأكثر . فطلب أولاً الوقوف على حقيقة [صورة] الشيء الذي تلتئم حقيقته من أقل الأشياء، ورأى أن الحيوان والنبات، لا تلتئم حقائقها[2] إلا من معان كثيرة، لتفنن أفعالها فأخر التفكر في صورهما . وكذلك رأي (أن) أجزاء الأرض بعضها أبسط

(١) الكون : اسم لما حدث دفعة : كانقلاب الماء هواء : فان الصورة الهوائية كانت ماء بالقوة فخرجت منها الى الفعل دفعة ؛ فاذا كان على التدريج فهو الحركة . وقيل : الكون : حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها . وعند أهل التحقيق : الكون عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم، من حيث انه حق، وإن كان مرادفاً للوجود المطلق العام عند أهل النظر . وهو بمعنى الكون عندهم . وفي اصطلاح الصوفية: الكون: كل أمر وجودي . الفساد: زوال الصورة عن المادة بعد ان كانت حاصلة . (٢) في نسخة : حقيقتاهما

من بعض ، فقصد منها [إلى] أبسط ماقدر (عليه) . وكذلك رأى أن الماء شيء قليل التركيب ، لقلة مايصدر عن صورته من الأفعال ؛ وكذلك رأى النار والهواء .

وقد كان سبق إلى ظنه أولاً ، أن هذه الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض ، وأن لها شيئاً واحداً تشترك فيه ، وهو معنى الجسمية ، وأن ذلك الشيء ينبغي أن يكون خلواً من المعاني التي تميز بها كل واحد من هذه الأربعة عن الآخر ، فلا يمكن أن يتحرك إلى فوق ولا إلى أسفل ، ولا أن يكون حاراً ولا أن يكون بارداً ، ولا أن يكون رطباً ، ولا يابساً ، لأن كل واحد من هذه الأوصاف لا يعم جميع الأجسام ، فليست إذن للجسم بما هو جسم . فإذا أمكن[1] وجود جسم لا صورة فيه زائدة على الجسمية ، فليس تكون فيه صفة من هذه الصفات ، ولا يمكن أن تكون فيه صفة إلا وهي تعم سائر الأجسام المتصورة بضروب الصور . فنظر هل يجد وصفاً واحداً يعم جميع الأجسام : حيها وجامدها[2] ، فلم يجد شيئاً يعم الأجسام كلها ، إلا معنى الامتداد الموجود في جميعها في الأقطار الثلاثة ، التي يعبر عنها بالطول ، والعرض ، والعمق فعلم أن هذا المعنى هو

---

(١) في ط : فاذن إن أمكن (٢) في ط : وجمادها

للجسم من حيث هو جسم ، لكنه لم يتأت له بالحس وجود جسم بهذه الصفة وحدها ، حتى لا يكون فيه معنى زائد على الامتداد المذكور ويكون بالجملة خلواً من سائر الصور .

ثم تفكر في هذا الامتداد إلى الأقطار الثلاثة ، هل هو معنى الجسم بعينه ، وليس ثم معنى آخر أو ليس [الأمر] كذلك ؟ فرأى أن وراء هذا الامتداد معنى آخر ، هو الذي يوجد فيه هذا الامتداد ، وأن الامتداد وحده لا يمكن أن يقوم بنفسه ، كما أن ذلك الشيء (الممتد) ، لا يمكن أن يقوم بنفسه دون امتداد . واعتبر ذلك ببعض [هذه] الأجسام المحسوسة ذوات الصور كالطين مثلاً ، فرأى أنه إذا عمل منه شكل [ما] كالكرة مثلاً ، كان له طول وعرض وعمق على قدر [ما] . ثم إن تلك الكرة بعينها لو أخذت وردت إلى شكل مكعب أو بيضي ، لتبدل ذلك الطول وذلك العرض وذلك العمق ، وصارت على قدر آخر ، غير الذي كانت عليه ، والطين واحد بعينه لم يتبدل ، غير أنه لا بد له من طول وعرض وعمق على أي قدر كان ، ولا يمكن أن يعرى عنها ، غير أنها لتعاقبها عليه ، تبين له أنها معنى على حياله ، ولكونه لا يعرى بالجملة عنها ، تبين له أنها من حقيقته .

فلاح له بهذا الاعتبار ، أن الجسم ، بما هو جسم ، مركب على الحقيقة من معنيين :

أحدهما : يقوم منه مقام الطين للكرة في هذا المثال؛

والآخر : يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها ، أو المكعب ، أو أي شكل كان به . وأنه لا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين ، وأن أحدهما لا يستغني عن الآخر. لكن الذي يمكن أن يتبدل ويتعاقب على أوجه كثيرة ، وهو معنى الامتداد ، يشبه الصورة التي لسائر الأجسام ذوات الصور ، والذي يثبت على حال واحدة ، وهو الذي ينزل منزلة الطين المتقدم ، يشبه معنى الجسمية التي لسائر الأجسام ذوات الصور . وهذا الشيء الذي هو بمنزلة الطين في هذا المثال هو الذي يسميه النظار المادة والهيولى وهي عارية عن الصورة جملة .

مبدأ السببية

فلما انتهى نظره إلى هذا الحد ، وفارق المحسوس بعض مفارقة ، وأشرف على تخوم العالم العقلي ، استوحش وحن إلى ما ألفه من عالم الحس ، فتقهقر قليلاً وترك الجسم على الإطلاق ، إذ هو أمر لا يدركه الحس ، ولا يقدر على تناوله . وأخذ أبسط الأجسام المحسوسة التي شاهدها ، وهي تلك الأربعة التي كان قد وقف نظره عليها . فأول ما نظر

إلى الماء فرأى أنه إذا خُلّيَ وما تقتضيه صورته ، ظهر منه برد محسوس ، وطلب النزول (إلى أسفل) فإذا سُخِّنَ [أولاً] إما بالنار وإما بحرارة الشمس ، زال عنه البرد أولاً وبقي فيه طلب النزول ، فإذا أُفرِط عليه بالتسخين ، زال عنه طلب النزول إلى أسفل . وصار يطلب الصعود إلى فوق . فزال عنه بالجملة الوصفان اللذان كانا أبداً يصدران عنه وعن صورته ، ولم يعرف من صورته أكثر من صدور هذين الفعلين عنها . فلما زال هذان الفعلان [إذن] بطل حكم الصورة ، فزالت الصورة المائية عن ذلك الجسم عند ما ظهرت منه أفعال من شأنها أن تصدر عن صورة أخرى ، وحدثت له صورة أخرى ، بعد أن لم تكن ، وصدر عنه بها أفعال لم يكن من شأنها أن تصدر عنه وهو بصورته الأولى .

فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من مُحْدِث . فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار ، فاعل للصورة ، ارتساماً على العموم دون تفصيل .

ثم إنه تتبّع الصور التي كان قد علمها [1] قبل ذلك ، صورةً صورة ، فرأى أنها كلها حادثة ، وأنها لا بد لها من

---

(١) في ط: عاينها .

فاعل . ثم إنه نظر إلى ذوات الصور، فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل ، مثل الماء ، فإنه إذا أفرط عليه التسخين ، استعد للحركة إلى فوق وصلح لها ؛ فذلك الاستعداد هو صورته ، إذ ليس ههنا إلا جسم وأشياء تحس[1] عنه ، بعد أن لم تكن ، مثل : الكيفيات والحركات ؛ وفاعل يحدثها بعد أن لم تكن ؛ فصلوح الجسم لبعض الحركات دون بعض ، هو استعداده بصورته[2] . ولاح له مثل ذلك في جميع الصور . فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ، ليست في الحقيقة لها ، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها ؛ وهذا المعنى الذي لاح له ، هو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ[3] » ؛ وفي محكم التنزيل : « فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ ، وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ[4] » .

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح على الإجمال

(١) في ط : تحقق (٢) في ط : وصورته (٣) قطعة من حديث قال فيه الحافظ ابن رجب : «هذا الحديث تفرد باخراجه البخاري دون بقية أصحاب الكتب.» (٤) قرآن كريم : سورة «الأنفال» الآية ١٧

دون تفصيل ، حدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل ، وهو بعد[1] لم يكن فارق عالم الحس ؛ فجعل يطلب هذا الفاعل (المختار) على جهة المحسوسات ، وهو لا يعلم (بعد) هل هو واحد أو كثير ؟ فتصفح جميع الأجسام التي لديه ، وهي التي كانت فكرته أبداً فيها ، فرآها كلها تتكون تارة وتفسد أخرى ، وما لم يقف على فساد جملته ، وقف على فساد أجزائه ، مثل الماء والأرض ، فإنه رأى أجزاءهما تفسد بالنار ، (وكذلك الهواء رآه يفسد بشدة البرد ، حتى يتكون منه ثلج فيسيل ماء) .

وكذلك سائر الأجسام التي كانت لديه ، لم يجد منها شيئاً بريئاً عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار ، فاطرحها كلها وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية .

بحثه في الأجرام السماوية

وانتهى إلى هذا النظر على رأس أربعة أسابيع من منشئه ، وذلك ثمانية وعشرون عاما : فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام ، لأنها ممتدة في الأقطار الثلاثة : الطول ، والعرض ، والعمق ، لا ينفك شيء منها عن هذه الصفة ،

(١) وفي نسخة : ولأنه لم يكن بعد فارق عالم الحس ، جعل ؛ ؛ وفي أخرى : ولأنه بَعْدُ ، لم يكن ....

وكل ما لا ينفك عن هذه الصفة ، فهو جسم فهي إذن
[هي] كلها أجسام ثم تفكر هل هي ممتدة الى غير نهاية ،
وذاهبة أبداً في الطول والعرض والعمق إلى غير نهاية ، أو
هي متناهية محدودة بحدود تنقطع عندها ، ولا يمكن أن
يكون وراءها شيء من الامتداد ؟ فتحيّر في ذلك بعض حيرة .
ثم إنه بقوة نظره[1] وذكاء خاطره ، رأى أن جسماً لا نهاية
له [أمر] باطل ، وشيء لا يمكن ، ومعنى لا يعقل ! وتقوّى
هذا الحكم عنده بحجج كثيرة ، سنحت له بينه وبين نفسه
وذلك أنه قال : أما[2] هذا الجسم (السماوي) فهو) متناه من
الجهة التي تليني والناحية التي وقع عليها حسّي ، فهذا لا
أشك فيه لأني أدركه ببصري[3] ، وأما الجهة التي تقابل
هذه الجهة ، وهي التي يداخلني فيها الشك ، فإني أيضاً أعلم أنه
من المحال أن تمتدّ إلى غير نهاية ، لأني إن تخيلت (أن)
خطين اثنين ، يبتدئان من هذه الجهة المتناهية ، ويمرّان في
سَمك الجسم إلى غير نهاية حسب امتداد الجسم ، ثم تخيلت
أن أحد هذين الخطين ، قُطع منه جزء كبير من ناحية طرفه
المتناهي ، ثم أخذ ما بقي منه وأُطبِق[4] طرفه الذي كان فيه

(١) في ط : فطرته . (١) في ط : ان . (٣) في ط :
بالمشاهدة (٤) في ع : وطبق

موضعُ القطع ، على طرف الخط الذي لم يقطع منه شي (وأطبِقَ الخط المقطوع منه على الخط الذي لم يقطع منه شيءٌ) ، وذهب الذهن كذلك معهما إلى الجهه التى يقال إنها غير متناهية ، فإما أن نجد الخطين أبداً يمتدّان إلى غير نهاية ولا ينقص أحدهما عن الآخر ، فيكون الذي قُطِعَ منه (جزءٌ) مساوياً للذي لم يقطع منه شيءٌ وهو محال ، [كما [أن الكل مثل الجزء محال]، وإما أن لا يمتد الناقص معه أبداً ، بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه ، فيكون متناهياً ، فإذا رُدَّ عليه القدر الذي قُطِعَ منه أولاً ، وقد كان متناهياً ، صار كله [أيضاً] متناهياً ، وحينئذ لا يقْصُرُ عن الخط الآخر الذي لم يقطع منه شيءٌ ، ولا يفضل عليه، فيكون إذن مثله ، وهو [1] متناهٍ ، فذلك (أيضاً) متناه . فالجسم الذي تُفْرَضُ فيه هذه الخطوط متناه ، وكل جسم يمكن أن تُفرض فيه هذه الخطوط، (فكل جسم متناه) . فإذا فرضنا أن جسماً غير متناه ، فقد فرضنا باطلاً ومحالاً .

فلما صحّ عنده بفطرته الفائقة التي تنبهت لمثل هذه الحجة، أن جسم السماء متناه ، أراد أن يعرف على أي شكل هو ، وكيفيةَ [2] انقطاعه بالسطوح التي تحدُّه . فنظر أولاً إلى

---

(١) في ط : وهذا (٢) في ط : كيف

الشمس والقمر وسائر الكواكب ، فرآها كلها تطلع من جهة المشرق ، وتغرب من جهة المغرب ، فما كان منها يمر[1] على سمت رأسه ، رآه يقطع دائرة عظمى ، وما مال عن سمت رأسه إلى الشمال أو إلى الجنوب رآه يقطع دائرة أصغر من تلك . وما كان أبعد عن سمت الرأس إلى أحد الجانبين[2] ، كانت دائرته أصغر من دائرة ما هو أقرب ، حتى كانت أصغر الدوائر التي تتحرك عليها الكواكب ، دائرتين اثنتين : إحداهما حول القطب الجنوبي ، وهي مدار سهيل ، والأخرى حول القطب الشمالي ، وهي مدار الفرقدين . ولما كان مسكنه على خط الاستواء الذي وصفناه أولاً ، كانت هذه الدوائر كلها قائمة على سطح[3] أفقه ، ومتشابهة الأحوال في الجنوب والشمال ، وكان القطبان معاً ظاهرين له ، وكان يترقب إذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة ، وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة ، وكان طلوعهما معاً ؛ فكان يرى غروبهما معاً . واطرد له ذلك في جميع الكواكب ، وفي جميع الأوقات ، فتبين له بذلك أن الفلك على شكل الكرة وقوي ذلك في اعتقاده ، ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق ، بعد مغيبها بالمغرب ، وما رآه

---

(1) في ط : يجوز (2) في ط : الجهتين (3) في ط : سهم

أيضاً من أنها تظهر لبصره على قدر واحد من العِظَم في حال طلوعها وتوسطها وغروبها، وأنها لو كانت حركتها على غير شكل الكرة، لكانت لا محالة في بعض الأوقات، أقربَ إلى بصره منها في وقت آخر، ولو كانت كذلك، لكانت مقاديرها وأعظامها تختلف عند بصره فيراها في حال القرب أعظم مما يراها في حال البعد، (لاختلاف أبعادها عن مركزه حينئذ بخلافها على الأول). فلما لم يكن شيء من ذلك، تحقق عنده كروية الشكل.

وما زال يتصفَّح حركة القمر، فيراها آخذة من المغرب إلى المشرق، وحركات الكواكب السيارة كذلك، حتى تبين له قدر كبير من عالم الهيأة، وظهر له أن حركاتها لا تكون إلا بأفلاك كثيرة، كلها مضمنة في فلك واحد، هو أعلاها، وهو الذي يحرك الكل من المشرق إلى المغرب في اليوم والليلة؛ وشرحُ كيفية انتقاله، ومعرفةُ ذلك يطول، وهو مثبت[1] في الكتب، ولا يُحتاج منه في غرضنا إلا للقدر الذي أوردناه.

علم

فلما انتهى إلى هذه المعرفة، ووقف على أن الفلك بجملته وما يحتوي عليه، كشيء واحد متصل بعضه ببعض، وأن

(١) في ط مبثوث

جميع الأجسام التي كان ينظر فيها أولاً [1] : كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها ، (هي) كلها في ضمنه وغير خارجة عنه ، وأنه كلَّه أشبه شيءٍ بشخص من أشخاص الحيوان ؛ (وما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلة حواس الحيوان) ؛ وما فيه من ضروب الأفلاك ، المتصل بعضُها ببعض ، هي بمنزلة أعضاء الحيوان ؛ وما في داخله من عالم الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات ، التي كثيراً ما يتكوّن فيها أيضاً حيوان ، كما يتكوّن في العالم الأكبر .

حدوث العالم

فلما تبين له أنه كلَّه كشخص واحد في الحقيقة ، (قائم محتاج إلى فاعل مختار) ، واتحدت عنده أجزاؤه الكثيرة ، بنوع من النظر الذي اتحدت به عنده الأجسام التي في عالم الكون والفساد ، تفكر في العالم بجملته ، هل هو شيء حَدَثَ بعد أن لم يكن ، وخرج إلى الوجود بعد [2] العدم ؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف ، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟ فتشكك في ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر ، وذلك أنه كان [3] إذا أزمع على اعتقاد القِدَم ،

(١) في ط : قديما (٢) في ط : من (٣) في ط : مهما

اعترضته عوارض كثيرة ، من استحالة وجود [ما] لانهاية له ، بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لانهاية له . وكذلك [أيضاً] كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث ، فهو لايمكن تقدُّمه عليها ، وما لايمكن أن يتقدَّم على الحوادث ، فهو أيضاً مُحْدَث [1]. وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث ، اعترضته عوارض أُخَر [2] وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه ، بعد أن لم يكن ، لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم وغيرُ منفكٍّ عنه ، فإذن لا يُفْهَمُ تأخُّر العالم عن الزمان ، وكذلك كان يقول : « إذا كان حادثاً ، فلا بد له من مُحدِث ؛ وهذا المُحدِث الذي أحدثه ، لِمَ أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك؟ ألطارئ طرأ عليه ولا شيءَ هنالك غيره ، أم لتغيُّرٍ حدث في ذاته ؟ (فإن كان) فما الذي أحدث ذلك التغير ؟ » وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين ، فتتعارض عنده الحجج ، ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر .

فلما أعياه ذلك ، جعل يتفكر ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين ، فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً

---

(١) في ط : حادث (٢) في ط : وحين أيضاً كان يزمع على اعتقاده الحدوث تعترضه ...

واحداً . فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم ، فاللازم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، وأنه لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود ، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام، ولو كان جسماً (من الأجسام) لكان من جملة العالم، وكان حادثاً واحتاج إلى محدث ،ولو كان ذلك المحدث الثاني أيضاً جسماً ، لاحتاج إلى محدث ثالث ، والثالث إلى رابع ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية (وهو باطل) . فإذن لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم، وإذا لم يكن جسماً فليس إلى إدراكه بشيء من الحواس سبيل ، لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام او ما يلحق الأجسام ؛ وإذا لا يمكن أن يحس فلا يمكن ان يتخيل ، لأن التخيل ليس شيئاً إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبها ، وإذا لم يكن جسماً فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه ، وأول صفات الأجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق ، وهو منزه عن ذلك ، وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام . وإذا كان فاعلاً للعالم فهو لامحالة قادر عليه وعالم به « أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ، وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ[1] ؟ »

---

(1) قرآن كريم : سورة «الملك» الآية ١٤

ورأى أيضاً أنه إن اعتقد قِدَم العالم ، وأن العدم لم يسبقه ، وأنه لم يزل كما هو ، فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء ، إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه ، وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة ، والمحرك إما أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام — إما جسم المتحرك نفسه ، وإما جسم آخر خارج عنه — وإما ان تكون قوة (ليست سارية ولا شائعة في جسم ، وكل قوة) ليست سارية في جسم وشائعة فيه ، فإنها تنقسم بانقسامه ، وتتضاعف بتضاعفه ، مثل الثقل في الحجر مثلاً ، المحرك له إلى أسفل ، فإنه إن قُسم الحجر نصفين ، انقسم ثقله نصفين ، وإن زيد عليه آخر مثله ، زاد في الثقل آخر مثله ، فإن أمكن أن يتزايد الحجر أبداً إلى غير نهاية ، كان تزايد هذا الثقل إلى غير نهاية ، وإن وصل الحجر إلى حد ما من العظم ووقف ، وصل الثقل أيضاً إلى ذلك الحد ووقف ، لكنه قد تبرهن أن كل جسم [فإنه] لا محالة متناهٍ ، فإذن كل قوة في جسم [فهي] لا محالة متناهية . فإن وجدنا قوة تفعل فعلاً لا نهاية له ، فهي قوة ليست في جسم . وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع ، إذ فرضناه قديماً لا ابتداء له ، فالواجب على ذلك أن تكون القوة التي تحركه ليست في جسمه ،

ولا في جسم خارج عنه، فهي إذن لشيء بريء عن الأجسام ، وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية . وقد كان لاح له في نظره الأول في عالم الكون والفساد أن حقيقة وجود كل جسم ، إنما هي من جهة صورته التي هي استعداده لضروب الحركات ، وأن وجوده الذي له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يُدْرَك ؛ فإذن وجود العالم كله إنما هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البريء عن المادة ، وعن صفات الأجسام ، المنزّه عن أن يدركه حس ، أو يتطرق إليه خيال (سبحانه) ، وإذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها ، فعلاً لا تفاوت فيه ولا فتور ، فهو لا محالة قادر عليه وعالم به .

فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول ، ولم يضرّه في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه ، وصحّ له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ، ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه ، ولا خارج عنه، إذ: الاتصال، والانفصال ، والدخول ، والخروج ، هي كلها من صفات الأجسام ، وهو منزه عنها .

ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة[1] ،

(١) في ط : الصُّوَر

إذ لا تقوم إلا بها ، ولا تثبت لها حقيقة دونها ، و كانت الصورة لا يصحُّ وجودها إلا من فعل[1] هذا الفاعل (المختار) تبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها إلى هذا الفاعل وأنه لا قيام لشيء منها إلا به فهو إذن علة لها ، وهي معلولة له ، سواء كانت محدثة الوجود ، بعد أن سبقها العدم ، أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ، لم يسبقها العدم قط ، فإنها على كلا الحالين معلولة ، ومفتقرة إلى الفاعل ، متعلقة الوجود به ، ولو لا دوامه لم تدم ، ولو لا وجوده لم توجد ، ولو لا قدمه لم تكن قديمة ، وهو في ذاته غنيّ عنها وبريءٌ منها ! و كيف لا يكون كذلك وقد تبرهن أن قدرته وقوته غير متناهية ، وأن جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق (بها) ، ولو بعضَ تعلُّقٍ ، هو متناه منقطعٌ ؟ فإذن العالم كله بما فيه من السماوات (والأرض) والكواكب ، وما بينها ، وما فوقها ، وما تحتها ، فعله (وخلْقُه) ، ومتأخر عنه بالذات ، وإن كانت غير متأخرة بالزمان ، كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام ، ثم حركت يدك ، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك ، حركةً متأخرة عن حركة يدك ، تأخراً بالذات ، وإن كانت لم تتأخر بالزمان

---

(١) في ع : من قِبَلِ هذا الفعل

عنها ، بل كان ابتداؤهما معاً ؛ فكذلك العالم كله ، معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ[1])

فلما رأى أن جميع الموجودات فعله ، تصفحها من قبل ذا[2] تصفحاً على طريق الاعتبار ، في قدرة فاعلها ، والتعجب من غريب صنعته ، ولطيف حكمته ، ودقيق علمه ، فتبين له في أقل الأشياء الموجودة ، فضلاً عن أكثرها ، من آثار الحكمة ، وبدائع الصنعة ، ماقضى منه كل العجب ، وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال [وفوق الكمال] « لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ[3] »

ثم تأمل في جميع أصناف الحيوان ، كيف « أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ، ثُمَّ هَدَاهُ[4] » لاستعماله ، فلولا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التي خلقت[5] له في وجوه المنافع المقصودة بها ، لما انتفع بها الحيوان ، وكانت كلاً

(١) قرآن كريم : سورة يس ، الآية ٨٢ (٢) في ط : من ذي قبل (٣) قرآن كريم : سورة سبأ ، الآية ٣
(٤) قرآن كريم : سورة طه ، الآية ٥٠ (٥) في ط : خَلَقَ

عليه ، فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء ، وأرحم الرحماء .

ثم إنه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حسن ، أو بهاء ، أو كمال ، أو قوة ، أو فضيلة من الفضائل — أيُّ فضيلة كانت — ، تفكّر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل (المختار جل جلاله) ومن جُوده ، ومن فعله ، فعلم أن الذي هو في ذاته أعظم منها وأكمل ، وأتم وأحسن ، وأبهى [وأجمل] وأدوم ، وأنه لانسبة لهذه إلى تلك فما زال يتتبع صفات الكمال كلّها ، فيراها له وصادرة عنه ، ويرى أنه أحق بها (من كلِّ من يوصف بها) دونه .

وتتبع صفات النقص كلّها ، فيراه بريئاً منها ، ومنزهاً عنها ، وكيف لايكون بريئاً منها وليس معنى النقص إلا العدم المحض ، أو مايتعلق بالعدم ؟ وكيف يكون العدم تعلق أو تلبس[1] بمن هو الموجود المحض ، الواجب الوجود بذاته ، المعطي لكل ذي وجود وجوده ، فلا وجود إلا هو : فهو الوجود ، وهو الكمال ، وهو التمام ، وهو الحسن ، وهو البهاء وهو القدرة ، وهو العلم ، وهو هو ، و (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ)[2] .

---

(١) في ط : تعلّق التباس   (٢) قرآن كريم : سورة القصص ، الآية ٨٨

فانتهت به المعرفة إلى هذا الحد ، على رأس خمسة أسابيع من منشئه ، وذلك خمسة وثلاثون عاماً ، وقد رسخ في قلبه من أمر هذا الفاعل ، ماشَغَلَهُ عن الفكرة في كل شيء إلا فيه ، وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها ، حتى صار بحيث لايقع بصره على شيء (من الأشياء) ، إلا ويرى فيه أثر الصنعة ، [من حينه] ، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع ، حتى اشتد شوقه إليه ، وانزعج قلبه بالكلية عن العالم (الأدنى) المحسوس ، وتعلق بالعالم (الأرفع) المعقول .

فلما حصل له العلم بهذا الموجود (الرفيع الثابت الوجود) الذي لا سبب لوجوده ، وهو سببٌ لوجود جميع الأشياء ، أراد أن يعلم بأيّ شيء حصل له هذا العلم ، وبأي قوة أدرك هذا الموجود : فتصفح حواسه كلها وهي : السمع ، والبصر ، والشم ، والذوق ، واللمس ، فرأى أنها كلها لاتدرك شيئاً إلا جسماً ، أو ما هو في جسم ، وذلك أن السمع إنما يدرك المسموعات[1] ، وهي مايحدث من تموّج الهواء عند تصادم الأجسام ، والبصر

(١) في ط : الأصوات

إنما يُدْرِكُ الألوان ، والشم يدرك الروائح ، والذوق يدرك الطعوم ، واللمس يدرك [الأمزجة و] الصلابة (واللين) ، والخشونة والملاسة ، وكذلك القوة الخيالية لاتدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق ، وهذه المدركات كلها من صفات الأجسام ، وليس لهذه الحواس إدراكُ شيء سواها ، وذلك لأنها قوى شائعة في الأجسام ، ومنقسمة بانقسامها فهي لذلك لاتدرك إلا جسماً منقسماً ، لأن هذه القوة إذا كانت شائعة في شيء منقسم ، فلا محالة [إذا] أدركت شيئاً من الأشياء ، فإنه ينقسم بانقسامها ؛ فإذن كل قوة في جسم ، فإنها [لا محالة] لاتدرك إلا جسماً أو ماهو في جسم . وقد تبين أن هذا الموجود الواجب الوجود ، بريء من صفات الأجسام من جميع الجهات ، فإذن لاسبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم ، ولا هو قوة في جسم ، ولا تعلُّق له بوجه من الوجوه بالأجسام ، ولا هو داخل فيها ، ولا خارج عنها ، ولا متصل بها ولا منفصل عنها . وقد كان تبين [له] أنه أدركه بذاته ، ورسخت المعرفة به عنده ، فتبين له بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني ، لايجوز عليه شيء من صفات

الأجسام، وأن كل مايدركه من ظاهر ذاته من الجسميات[1] [فإنها] ليست حقيقة ذاته ، وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدرك به الموجود (المطلق) الواجب الوجود .

فلما علم أن ذاته ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه ، ويحيط بها أديمه ، هان عنده بالجملة جسمه ، وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة ، التي أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود ، ونظر في ذاته تلك الشريفة[2] ، هل يمكن أن تبيد أو تفسد وتضمحل ، أو هي دائمة البقاء ؟ فرأى أن الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام بأن تخلع صورة وتلبس أخرى ، مثل الماء إذا صار هواء ، والهواء إذا صار ماء ، والنبات إذا صار ترابا أو رماداً ، والتراب إذا صار نباتا ، فهذا هو معنى الفساد . وأما الشيء الذي ليس بجسم ، ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم ، وهو منزه بالجملة عن الجسميات[1] ، فلا يتصور فساده البتة .

فلما ثبت له أن ذاته الحقيقية لا يمكن فسادها ، أراد

---

(١) في ط : الجسمانية (٢) في ع : ونظر بذاته في تلك الذات الشريفة .

أن يعلم كيف يكون حالها إذا أطَّرحت البدن وتخلّت عنه . وقد كان تبين له أنها لا تطّرحه إلا إذا لم يصلح آلة لها[1] ، فتصفّح جميع القوى المدركة ، فرأى [أن] كل واحدة منها تارة تكون مدركة بالقوة ، وتارة تكون مدركة بالفعل : مثل العين في حال تغميضها أو إعراضها عن المبصر ، فإنها تكون مدركة بالقوة — ومعنى مدركة بالقوة أنها لاتدرك الآن وتدرك في المستقبل — وفي حال فتحها واستقبالها للمبصَر ، تكون مدركة بالفعل — ومعنى مدركة بالفعل أنها الآن تدرك — وكذلك كل واحدة من (هذه) القوى تكون (مدركة) بالقوة وتكون بالفعل ؛ وكل واحدة من هذه القوى إن كانت لم تدرك قط بالفعل ، فهي مادامت بالقوة لاتتشوق إلى إدراك الشيء المخصوص [بها] ، لأنها لم تتعرف به بعد ، مثل من خُلِقَ مكفوف البصر ؛ وإن كانت قد أدركت بالفعل تارة ، ثم صارت بالقوة ، فإنها مادامت بالقوة تشتاق إلى الإدراك بالفعل لأنها قد تعرفت بذلك المدرَك ، وتعلقت به ، وحنّت إليه ، مثل من كان بصيراً ثم عمي ، فإنه لا يزال يشتاق إلى المبصَرات .

(١) في ط : لم يصلح لها عن آفة .

وبحسب مايكون الشيء المدرك أتم وأبهى وأحسن ، يكون الشوق إليه أكثر ؛ والتألم لفقده[1] أعظم ؛ ولذلك (كان) تألُّمُ من يفقد بصره بعد الرؤية أعظم من تألم من يفقد شمه ، إذ الأشياء التي يدركها البصر أتم وأحسن من التي يدركها الشم ، فإن كان في الأشياء شيء لانهاية لكماله ، ولا غاية لحسنه (وجماله) وبهائه ، وهو فوق [الكمال و] البهاء والحسن ، وليس في الوجود كمال ، ولا حسن ، ولا بهاء ، (ولا جمال) ، إلا صادر من جهته ، وفائض من قِبَلِهِ فمن فقد إدراك ذلك الشيء بعد أن تعرف به ، فلا محالة أنه مادام فاقداً له ، يكون في آلام لانهاية لها ، كما أن من كان مدركاً له على الدوام ، فإنه يكون في لذة لا انفصام لها ، وغبطة لاغاية وراءها ، وبهجة وسرورر لانهاية لهما .

وقد كان تبين له أن الموجود الواجب الوجود ، متصف بأوصاف الكمال كلها ، ومنزه عن صفات النقص وبريء منها ، وتبين له أن الشيء الذي به يتوصل إلى إدراكه أمر لا يشبه الأجسام ، ولا يفسد لفسادها ، فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذا الذات ، المعدة لمثل هذا الإدراك ،

---

(١) في ط : يبعده

فإنه إذا اطَّرح البدن بالموت ، فإما أن يكون قبل ذلك — في مدة تصريفه البدن — لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ، ولا أتصل به ، ولا سمع عنه ، فهذا إذا فارق البدن لايشتاق إلى ذلك[1] الموجود ولايتألم لفقده .

وأما جميع القُوى الجسمانية ، فإنها تبطل ببطلان الجسم ، فلا تشتاق أيضاً إلى مقتضيات تلك القوى ، ولا تحن إليها ، ولا تتألم بفقدها . وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها ، سواء كانت من صورة الإنسان أو لم تكن . وإما أن يكون قبل ذلك — في مدة تصريفه للبدن — ، وقد تعرَّف بهذا الموجود ، وعلم ماهو عليه من الكمال (والعظمة والسلطان والقدرة) [والحسن] إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه ، حتى وافته منيته وهو على تلك الحال ، فيُحرَم المشاهدة ، وعنده الشوق إليها فيبقى في عذاب طويل ، وآلام لا نهاية لها . فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جُهد طويل ، ويشاهد ما تشوق إليه (قبل ذلك) وإما أن يبقى في آلامه بقاء سرمدياً ، بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين . في حياته الجسمانية . وأما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود ، قبل أن يفارق البدن ، وأقبل بكليته عليه والتزم

(٢) في ع : لايتصل بذلك الموجود

الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه، ولم يُعرِضْ عنه حتى وافته منيته » وهذا على حال (من) الإقبال والمشاهدة بالفعل. فهذا إذا فارق البدن بقي في لذة لا نهاية لها، وغبطة وسرور وفرح دائم، لاتصال مشاهدته لذلك الموجود (الواجب الوجود)، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب؛ ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمانية من الأمور الحسية التي هي - بالإضافة إلى تلك الحال - آلام وشرور وعوائق.

فلما تبيّن له أنّ كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام، مشاهدةً بالفعل أبداً، حتى لا يُعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته، وهو في حال المشاهدة بالفعل، فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم. وإليه أشار الجُنيد[1] شيخ الصوفية وإمامهم، عند موته بقوله لأصحابه: « هذا وقتٌ يؤخذ منه: الله أكبر. » - وأحرَم للصلاة -.

ثم جعل يتفكر كيف يتأتّى له دوام هذه المشاهدة بالفعل، حتى لا يقع منه إعراض فكان يلازم الفكرة في

(١) الجنيد: راجع المنقذ من الضلال ص ١٢٢ ح ٣

(٢) في ع: كما

ذلك الموجود (كل) ساعة ، فما (1) هو إلا أن يسنح لبصره محسوس ما من المحسوسات ، أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوان ، أو يعترضه خيال من الخيالات ، أو يناله ألم في أحد أعضائه ، أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر ، أو يحتاج إلى القيام لدفع فضوله ؛ فتختل فكرته ، ويزول عما كان فيه ، ويتعذر (عليه) الرجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة ، إلا بعد جهد . وكان يخاف أن تفجأه منيته وهو في حال الإعراض ، فيفضي إلى الشقاء (الدائم) وألم الحجاب .

فساءه حاله ذلك ، وأعياه الدواء . فجعل يتصفح أنواع الحيوانات كلها وينظر أفعالها وما تسعى فيه ، لعله ينظر (1) في بعضها أنها شعرت بهذا الموجود . وجعلت تسعى نحوه ، فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته . فرآها كلها إنما تسعى في تحصيل غذائها ، ومقتضى شهواتها من المطعوم والمشروب والمنكوح ، والاستظلال والاستدفاء ، وتجد في ذلك ليلها ونهارها إلى حين مماتها وانقضاء مدتها . ولم ير شيئاً منها ينحرف عن هذا الرأي ، ولا يسعى لغيره في وقت من الأوقات ، فبان له بذلك عن أنها لم تشعر بذلك الموجود ، ولا اشتاقت

(1) في ط : يتفطن

إليه، ولا تعرفت به بوجه من الوجوه ، وأنها كلها صائرة إلى العدم ، أو إلى حال شبيه بالعدم .

فلما حكم بذلك على الحيوان ، علم أن الحكم له على النبات أولى ، إذ ليس للنبات من الإدراكات إلا بعض ما للحيوان . وإذا كان الأكمل إدراكاً لم يصل إلى هذه المعرفة ، فالأنقص إدراكاً أحرى أن لا يصل ، مع أنه رأى أيضاً أن أفعال النبات كلها لا تتعدى الغذاء والتوليد .

ثم إنه بعد ذلك نظر إلى الكواكب (والأفلاك) فرآها كلها منتظمة الحركات ، جارية على نسق ؛ ورآها شفافة [و] مضيئة بعيدة عن قبول التغير والفساد ، فحدس حدساً قوياً أن لها ذوات سوى أجسامها، تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود، وأن تلك الذوات العارفة ليست بأجسام ، ولا منطبعة في أجسام (مثل ذاته ، هو، العارفة) . وكيف لا يكون لها مثل تلك الذوات البريئة عن الجسمانية ، ويكون لمثله هو على ما به من الضعف وشدة الاحتياج إلى الأمور المحسوسة ، وأنه من جملة الاجسام الفاسدة ؟ ومع ما به من النقص ، فلم يعقه ذلك عن أن تكون ذاته [شيئاً] بريئة عن الأجسام لا تفسد ، فتبين له (بذلك) أن الأجسام السماوية أولى بذلك ، وعلم أنها تعرف ذلك الموجود (الواجب

الوجود) وتشاهده على الدوام بالفعل ، لأن العوائق التي قطعت به هو عن دوام المشاهدة من العوارض المحسوسة ، لا يوجد مثلها للأجسام السماوية .

ثم إنه تفكر لِمَ أختص [هو] من (بين) سائر أنواع الحيوان بهذه الذات التي أشبه بها الأجسام السماوية ، وقد كان تبين له أولاً[1] (من) أمر العناصر واستحالة بعضها إلى بعض ، [و] أن جميع ما على وجه الأرض لا يبقى على صورته : بل الكون والفساد متعاقبان عليه أبداً ، وأن أكثر هذه الأجسام مختلطة مركبة (من أشياء) متضادة ، ولذلك تؤول إلى الفساد وأنه لا يوجد منها شيء صرفاً ؛ وما كان منها قريباً (من أن يكون صرفاً) خالصاً لا شائبة[2] فيه فهو بعيد عن الفساد جداً مثل (جسد) الذهب والياقوت ؛ وأن الأجسام السماوية بسيطة صرفة ، ولذلك هي بعيدة عن الفساد ، والصور لا تتعاقب عليها . وتبين له [هنالك] أيضاً أن جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد منها ما تتقوم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية ـ وهذه هي الأسطقسات الاربع[3] ـ ومنها

(١) في ط : قديماً (٢) في ط : شوب

(٣) الأسطقصات : لفظ يوناني بمعنى الأصل . وتسمى العناصرُ الأربع (الماء ، والتراب ، والهواء ، والنار) أسطقصات ، لأنها ـ

ما تتقوم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحيوان والنبات . فما كان قوام حقيقته بصور أقل ، كانت أفعاله أقل ، وبعده عن الحياة أكثر . فإن عدم الصورة جملة لم يكن فيه إلى الحياة طريق ، وصار في حال شبيهة بالعدم ؛ وما كان قوام حقيقته بصور أكثر ، كانت أفعاله أكثر ، ودخوله في حال الحياة أبلغ ، وإن كانت تلك الصور بحيث لا سبيل إلى مفارقتها لمادتها التي اختصت بها كانت الحياة حينئذ في غاية الظهور والدوام والقوة . فالشيء العديم للصورة (جملةً) هو الهيولى والمادة[1] ، ولا شيء من الحياة فيها وهي شبيهة بالعدم ، والشيء المتقوم بصورة واحدة هي الأسطقصات الأربع وهي في أول مراتب الوجود في عالم الكون والفساد ومنها تتركب الأشياء ذوات الصور الكثيرة . وهذه الاسطقصات ضعيفة الحياة جداً ، إذ ليست تتحرك إلا حركة واحدة ؛ وإنما كانت ضعيفة الحياة لأن لكل واحد منها ضداً ظاهر العناد يخالفه في مقتضى طبيعته ، ويطلب أن يغيّر[2] صورته . فوجوده لذلك غير متمكن ، وحياته ضعيفة ، والنبات أقوى حياة منه[3] ، والحيوان أظهر حياة

ـ أصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن .

(١) مادة الشيء : هي التي يحصل معها الشيء بالقوة . (٢) في ط : يتغيّر

(٣) في ط : منها

منه . وذلك أن ما كان من هذه المركبات تغلب عليه طبيعة أُسْطُقُسٍ واحد ، فلقوته فيه يغلب طبائع الأسطقصات الباقية ، ويبطل قواها ، ويصير ذلك المركب في حكم الأسطقص الغالب ، فلا يستأهل لأجل ذلك من الحياة إلاّ شيئاً يسيراً ؛ كما أنّ ذلك الأسطقس لايستأهل من الحياة إلاّ (يسيراً ضعيفا[1]) وما كان من هذه المركبات لاتغلب عليه طبيعة أُسطقس واحد منها ، فإن الأُسطقسات تكون فيه متعادلة متكافئة ، فإذنْ لا يُبطل أحدها قوة الآخر بأكثر مما يبطل ذلك الآخر قوته ، بل يفعل بعضها في بعض فعلاً متساوياً. فلا يكون فعل أحد الأسطقصات أظهر [فيه] ، ولا يستولي عليه أحدها ، فيكون بعيد الشبه من كل واحد منَ الأسطقصات ، فكأنه لامضادة لصورته ، فيستأهل للحياة بذلك . ومتى زاد هذا الاعتدال وكان أتم وأبعد من الانحراف ، كان بعده عن أن يوجد له ضد أكثر ، وكانت حياته أكمل .

ولما كان الروح الحيواني الذي مسكنه القلب ، شديد الاعتدال ، لأنه ألطف من الأرض والماء ، وأغلظ

(١) في ط : أمراً عظيماً .

من النار والهواء ، صار في حكم الوسط ، ولم يضاده شيء من الأسطقصات مضادة بينة . فاستعد بذلك لصورة الحيوانية ، فرأى أن الواجب على ذلك أن يكون أعدل مافي هذه الأرواح الحيوانية مستعداً لأتم ما يكون من الحياة في عالم الكون والفساد ، وأن يكون ذلك الروح قريباً من أن يقال إنه لاضدّ لصورته ، فيشبه (لذلك) هذه الأجسام السماوية التي لاضدّ لصورها ؛ ويكون روح ذلك الحيوان، وكأنه وسط بالحقيقة بين الأسطقصات التي لاتتحرك إلى جهة العلو على الإطلاق ، ولا إلى جهة السفل ، بل لو أمكن أن يجعل في وسط المسافة التي بين المركز وأعلى ماتنتهي إليه النار في جهة العلو ولم يطرأ عليه فساد ، لثبت هناك ولم يطلب الصعود ولا النزول . ولو تحرك في المكان ، لتحرك حول الوسط كما تتحرك الأجسام السماوية ؛ ولو تحرك في الوضع ، لتحرك على نفسه ، وكان كرويّ الشكل إذ لايمكن غير ذلك ؛ فإذن هو شديد الشبه بالاجسام السماوية .

ولما كان قد اعتبر أحوال الحيوان ، ولم يرَ فيها .

ما يظن به(١) أنه شعر بالموجود الواجب الوجود، وقد كان علم من ذاته أنها قد شعرت به، قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل الروح الشبيه بالأجسام السماوية (كلها)، وتبين له أنه نوع مباين لسائر (أنواع) الحيوان، وأنه إنما خُلق لغاية أُخرى، وأُعدّ لأمر عظيم، لم يعدّ له شيء من أنواع الحيوان، وكفى به شرفاً أن يكون أخسّ جزأيه — وهو الجسماني — أشبهَ الأشياء بالجواهر السماوية الخارجة عن عالم الكون والفساد، المنزّهة عن حوادث النقص والاستحالة والتغير!
وأمّا أشرف جزأيه، فهو الشيء الذي به عرف الموجود الواجب الوجود؛ وهذا الشيء العارف، أمرٌ رباني إلهي (لا يستحيل و) لا يلحقه الفساد، ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام، ولا يدرَك بشيء من الحواس، ولا يُتخيّل، ولا يتوَصّل إلى معرفته بآلة سواه، بل يُتوصل إليه به؛ فهو العارف، والمعروف، والمعرفة؛ وهو العالم، والمعلوم، والعلم؛ لا يتباين في شيء من ذلك، إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها، ولا جسم هنالك ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم!

(١) في ط: ما يحدث عليه

فلما تبين له الوجه الذي اختص به من بين سائر أصناف الحيوان بمشابهة الأجسام السماوية ، رأى أن الواجب عليه أن يتقبلها ويحاكي أفعالها ، ويتشبه بها جهده . وكذلك رأى أنه بجزئه الأشرف الذي به عرف الموجود الواجب الوجود ، فيه شبه ما منه من حيث هو منزه عن[1] (صفات الأجسام ، كما أن الواجب الوجود منزه عنها) ورأى أيضاً أنه يجب عليه أن يسعى في تحصيل صفاته لنفسه من أي وجه أمكن ، وأن يتخلق بأخلاقه ، ويقتدي بأفعاله ، ويجد في تنفيذ إرادته ، ويسلم الأمر له ، ويرضى بجميع حكمه ، رضى من قلبه ظاهراً وباطناً ، بحيث يسر به ، وإن كان مؤلماً لجسمه وضاراً به ومتلفاً لبدنه بالجملة .

وكذلك [أيضاً] رأى (أن) فيه شبهاً من سائر أنواع الحيوان بجزئه الخسيس الذي هو من عالم الكون والفساد ، وهو البدن المظلم الكثيف ، الذي يطالبه بأنواع المحسوسات من المطعوم والمشروب والمنكوح ، ورأى [أيضاً] ان ذلك البدن لم يخلق له عبثاً ، ولا قرن به لأمر باطل ، وأنه يجب عليه أن يتفقده

(١) في ط : عنها

ويصلح من شأنه . وهذا التفقد لايكون منه إلا بفعل يشبه أفعال سائر الحيوان ، فاتجهت عنده الأعمال التي يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض :

١ . — إما عملٌ يتشبه به بالحيوان غير الناطق ؛

٢ . — وإما عمل يتشبه به بالأجسام السماوية ؛

٣ . — وإما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود .

فالتشبه الأول يجب عليه من حيث له البدن المظلم ذو الأعضاء المنقسمة ، والقوى المختلفة ، والمنازع المتفننة ؛

والتشبه الثاني يجب عليه من حيث [له] الروح الحيواني الذي مسكنه القلب ، وهو مبدأ لسائر البدن ، ولما فيه من القوى ؛

والتشبه الثالث يجب عليه من حيث هو هو ، أي : من حيث هو الذات التي بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود ؛

وكان أولاً قد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء ، إنما هي في دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود ، حتى يكون بحيث لايُعْرِضُ عنه طرفة عين .

ثم إنه نظر في الوجه الذي يتأتى له به هذا الدوام، فأخرج له النظر أنه يجب عليه الاعتمال في هذه الأقسام الثلاثة من التشبهات :

أما التشبه الأول فلا يحصل له به شيء من (هذه) المشاهدة بل هو صارف عنها وعائق دونها، إذ هو تصرف في الأمور المحسوسة، والأمور المحسوسة كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة؛ وإنما احتيج إلى هذه التشبه لاستدامة (هذا) الروح الحيواني الذي يحصل به التشبه الثاني بالأجسام السماوية . فالضرورة تدعو إليه من هذا الطريق، ولو كان لا يخلو من تلك المضرة .

وأما التشبه الثاني فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام، لكنها مشاهدة يخالطها شوب؛ إذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام، فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت إليها حسبما يتبين بعد هذا .

وأما التشبه الثالث فتحصل به المشاهدة الصرفة، والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود . والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت .

وكذلك سائر الذوات، كثيرةً كانت أو قليلة، إلاّ ذاتَ الواحد الحق الواجب الوجود، جل وتعالى وعز.

فلما تبين له أن مطلوبه الأقصى هو هــذا التشبه الثالث، وأنه لايحصل له إلاّ بعد التمرن والاعتمال مدة طويلة في التشبه الثاني، وأن هذه المدة لاتدوم له إلا بالتشبه الأَول، (وعلم أن التشبه الأَول) – وإنْ كان [ضروريًا] ، فإنه عائق بذاته [وإن كان] معينًا بالعَرَض (لا بالذات لكنه ضروري) – ألزم نفسه أن لا يجعل لها حظًا من هذا التشبه الأَول، إلاّ بقدر الضرورة، وهي الكفايـة التي لابقاء للروح الحيواني بأقل منها.

ووجد ما تدعو إليه الضرورة في بقاء هذا الروح أمرين: أحدهما ما يمده (به) من داخل ويخلف عليه بدل مايتحلل منه وهو الغذاء؛ والآخر، مايقيه من خارج، ويدفع عنه وجوه الأَذى: من البرد والحر والمطر ولفح الشمس والحيوانات المؤذية ونحو ذلك. ورأى أنه إنْ تناول ضَرُورِيَّهُ من هذه جزافًا كيفما اتفق، ربما وقع في السَّرَف وأخذ فوق الكفاية. فكان سعيه على نفسه من حيث لايشعر، فرأى أن الحزم له أن يفرض لنفسه فيها حدودًا لا يتعداها، ومقـاديرَ لا

يتجاوزها ، وبان له أن الغرض يجب أن يكون في جنس ما يتغذى به ، وأي شيء يكون وفي مقداره وفي المدة التي تكون بين العودات إليه ·

فنظر أولاً في أجناس ما به يتغذى فرآها ثلاثة أضرب :

١ · — إما نبات لم يكمل [بعد] (نضجه) ولم ينته إلى غاية تمامه ، وهي أصنافُ البقول الرطبة التي يمكن الاغتذاء بها ؛

٢ · — وإما ثمرات النبات الذي قد تم وتناهى وأخرج بزره ليتكوّن منه آخر من نوعه (حفظاً له) ، وهي أصناف الفواكه رطبُها ويابسُها

٣ · — وإما حيوان من الحيوانات التي يغتذي بها : إما البرية وإما البحرية ·

وكان قد صح عنده أنّ هذه الأجناس كلّها ، من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذي تبين له أن سعادته في القرب منه ، وطلب التشبه به ، ولا محالة أن الاغتذاء بها مما يقطعها عن كمالها ويحول بينها وبين الغاية [القصوى] المقصودة بها · فكأنّ ذلك اعتراض على فعل الفاعل · وهذا الاعتراض مضادٌّ لما يطلبه من القرب (منه) والتشبه به · فرأى أن

الصواب [كان] له لو أمكن أن يمتنع عن الغذاء جملة واحدة لكنه لما لم يمكنه ذلك ، ورأى أنه إن امتنع عنه آل ذلك إلى فساد جسمه ، فيكون ذلك أعتراضاً على فاعله أشد من الأول ، إذ هو أشرف من تلك الأشياء الأُخَر التي يكون فسادها سببا لبقائه . فاستسهل أيسر الضررين ، وتسامح في أخف الاعتراضين ، ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا عدمت أَيها تيسر له بالقدر الذي يتبين له بعد هذا . فأما إنْ كانت كلُّها موجودة فينبغي له حينئذ أن يتثبت ويتخير منها ما لم يكن في أَخذه كبيرُ اعتراضٍ على فعل الفاعل ، وذلك مثل لحوم الفواكه التي قد تناهت في الطيب ، وصلح ما فيها من البذر لتوليد المثل على شرط التحفظ بذلك البزر ، بأَن لا يأكله ولا يفسده ولا يلقيه في موضع لا يصلح للنبات ، مثل الصفاة[1] والسَّبَخَةِ[2] ونحوهما . فإن تعذر عليه وجود مثل هذه الثمرات ذات اللحم الغاذي ، كالتفاح والكمثرى والأجاص ونحوها ، كان له عند ذلك (أن يأَخذ) إما من الثمرات التي لا يغذو منها إلاَّ نفس البزر ، كالجوز والقسطل ، وإما من البقول التي لم تصل [بعد] حدَّ كمالها .

(١) الصَّفَاةُ : الحجر الصَّلد الضخم لا ينبت .

(٢) السبَخَةُ : أَرضٌ ذات نزٍّ وملح .

والشرط عليه في هذين أن يقصد أكثرها وجوداً وأقواها توليداً ، وأن لا يستأصل أصولها ولا يفني بزرها . فإن عدم هذه ، فله أن يأخذ من الحيوان أو من بيضه . والشرط عليه في الحيوان أن يأخذ من أكثره وجوداً ، ولا يستأصل منه نوعاً بأسره .

هذا ما رآه في جنس مايغتذي به .

وأما المقدار فرأى أن يكون بحسب مايسد خَلَّة[1] الجوع ولا يزيد عليها .

وأما الزمان الذي بين كل عودتين ، فرأى أنه إذا أخذ حاجته من الغذاء ، أن يقيم عليه ولا يتعرض لسواه ، حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التي تجب عليه في التشبه الثاني ، وهي التي يأتي ذكرها بعد هذا .

فأما ما تدعو إليه الضرورة في بقاء الروح الحيواني مما يقيه من خارج ، فكان الخطب فيه عليه يسيراً : إذ كان مكتسياً بالجلود ، وقد كان له مسكن يقيه مما يرد عليه من خارج ، فاكتفى بذلك ولم ير الاشتغال به ، والتزم في غذائه القوانين التي رسمها لنفسه ، وهي التي تقدم شرحها .

ثم أخذ في العمل الثاني ، وهو التشبه بالأجسام السماوية

(١) الخَلَّةُ : الحاجة .

والاقتداء بها، والتقيل لصفاتها، وتدع أوصافها، فانحصرت عنده في ثلاثة أضرب :

الضرب الأول : أوصاف لها بالإضافة إلى ما تحتها من عالم الكون والفساد، وهي ما تعطيه إياه من التسخين بالذات، أو التبريد بالعرض، والإضاءة والتلطيف والتكثيف، إلى سائر ما تفعل فيه من الأمور التي بها يستعد لفيضان الصور الروحانية عليه من [عند] الفاعل الواجب الوجود .

والضرب الثاني : أوصاف لها في ذاتها، مثل كونها شفافة ونيرة وطاهرة، منزهة عن الكدر وضروب الرجس، ومتحركة بالاستدارة، بعضها على مركز نفسها وبعضها على مركز غيرها .

والضرب الثالث : أوصاف لها بالإضافة إلى الموجود الواجب الوجود، مثل كونها تشاهده مشاهدة دائمة، ولا تعرض عنه، وتتشوق إليه، وتتصرف بحكمه وتتسخر في تتميم إرادته، ولا تتحرك إلا بمشيئته وفي قبضته . فجعل يتشبه بها جهده في كل واحد من هذه الأضرب الثلاثة .

اما الضرب الاول : فكان تشبهه بها فيه : أن ألزم نفسه أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة، أو (ذا) عائق من الحيوان (أو النبات)، وهو يقدر على إزالتها عنه إلا ويزيلها .

فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب ، أو تعلق به نبات آخر (يؤذيه) ، أو عطش عطشاً يكاد يفسده ، أزال عنه ذلك الحاجب إن كان مما يزال ، وفصل بينه وبين ذلك المؤذي بفاصل لا يضر المؤذي ، وتعهده بالسقي ما أمكنه ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه ضبع ، أو نشب به ناشب ، أو تعلق به شوك ، أو سقط في عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه ، أو مسه ظمأ أو جوع ، تكفل بإزالة ذلك كله عن جهده وأطعمه وسقاه .

ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقي نبات أو حيوان وقد عاقه عن ممره [ذلك] عائق : من حجر سقط فيه ، أو جرف[1] انهار عليه أزال ذلك كله عنه . وما زال يمعن في هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية .

وأما الضرب الثاني : فكان تشبهه بها فيه ، أن الزم نفسه دوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه والاغتسال بالماء في أكثر الأوقات ، وتنظيف (ما كان من) أظفاره وأسنانه ومغابن[2] بدنه ، وتطييبها بما أمكنه من طيب النبات وصنوف الدواهن العطرة ، وتعهد لباسه بالتنظيف والتطييب

(١) الجُرُف : ما تجرفته السيول ، وأكلته من الأرض .

(٢) المغابن : ج مَغْبن وهو الإبط ، أو كل مجمع وسخ من الجسم .

حتى كان يتلألأ حسنًا وجمالاً ونظافةً وطيباً .

والتزم مع ذلك ضروب الحركة على الاستدارة :
فتارة كان يطوف بالجزيرة ، ويدور على ساحلها ،
ويسيح بأكنافها ؛ وتارة كان يطوف ببيته ، أو ببعض
الكدى أدواراً معدودة : إما مشياً ، وإما هرولة ؛
وتارة يدور على نفسه حتى يغشى عليه .

وأما الضرب الثالث فكان تشبهه بها فيه ، أن كان
يلازم الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود ، ثم
يقطع علائق المحسوسات . ويغمض عينيه ، ويسد
أذنيه ، ويضرب بجهده عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ
طاقته أن لا يفكر في شيء سواه ، ولا يشرك به أحداً
ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث
فيها . فكان إذا اشتد في الاستدارة ، غابت عنه
(جميع) المحسوسات ، وضعف الخيال ، وسائر القوى
التي تحتاج إلى الآلات الجسمانية ، وقويَ فعل ذاته
– التي هي بريئة من الجسم – فكانت في بعض
الأوقات فكرته (قد) تخلص عن الشوب ويشاهد
بها الموجود الواجب الوجود ، ثم تكر عليه القوى
الجسمانية فيفسد عليه حاله ، وترده إلى أسفل السافلين .

فيعود من ذي قبل فإن لحقه ضعف يقطع به عن غرضه، تناول بعض الأغدية عن الشرائط المذكورة .

ثم انتقل إلى شأنه من التشبه بالأجسام السماوية بالأضرب الثلاثة المذكورة ، ودأب على ذلك مدة وهو يجاهد قواه الجسمانية وتجاهده ، وينازعها وتنازعه في الأوقات التي يكون له عليها الظهور ، وتتخلص فكرته عن الشوب ، يلوح له شيء من أحوال أهل التشبه الثالث ؛ ثم جعل يطلب التشبه الثالث ، ويسعى في تحصيله ، فينظر في صفات الموجود الواجب الوجود . وقد كان ثبين له أثناء نظره العلمي قبل الشروع في العمل ، أنها على ضربين : إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة ؛ وإما صفة سلب ، كتنزهه عن الجسمانية [وعن الأجسام] ولواحقها وما يتعلق بها ، ولو على بعد .

وأن صفات الثبوت يشترط فيها [حتى] (هذا) التنزيه ، حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جملتها الكثرة ، فلا تتكثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ، ثم ترجع كلها إلى معنى واحد هي حقيقة ذاته . فجعل يطلب كيف يتشبه به في كل واحد

نفو

من هذين الضربين .

أما صفات الإيجاب ، فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته ، وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، إذ الكثرة من صفات الأجسام ، وعلم أن علمه بذاته (ليس معنى زائداً على ذاته ، بل ذاته هي علمه بذاته وعلمه بذاته) هو ذاته ، تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته ، فليس ذلك العلم الذي علم به ذاته معنى زائداً على ذاته ، بل هو هو ؛ فرأى أن التشبه به في صفات الإيجاب ، هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك بذلك شيئاً من صفات الأجسام ؛ فأخذ نفسه بذلك .

وأما صفات السلب ، فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية . فجعل يطرح أوصاف الجسمية عن ذاته . وكان قد أطرح منها كثيراً في رياضته المتقدمة التي كان ينحو بها التشبه بالأجسام السماوية . إلا انه أبقى منها بقايا (كثيرة) : كحركة الاستدارة - والحركة من أخص صفات الأجسام - وكالاعتناء بأمر الحيوان والنبات والرحمة لها ، والاهتمام بإزالة عوائقها . فإن هذه أيضاً من صفات الأجسام ، إذ لا يراها أولاً إلا بقوة (هي) جسمانية ، ثم يكدح في أمرها بقوة جسمانية أيضاً . فأخذ في طرح ذلك كله عن نفسه ، إذ

هي بجملتها مما لا يليق بهذه الحالة التي يطلبها الآن . وما زال يقتصر على السكون في قعر مغارته مطرقاً ، غاضاً بصره ، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية ، مجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة ؛ فمتى سنح لخياله سانح سواه، طرده عن خياله جهده ، ودافعه وراض نفسه على ذلك ، ودأب فيه مدة طويلة ، بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك . وفي خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات[1] إلا ذاته، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود (الأول) الحق الواجب الوجود . فكان يسوؤه ذلك ، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة ، وشركة في الملاحظة . وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق ، حتى تأتى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والارض وما بينهما ، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية ، وجميع القوى المفارقة للمواد ، و [التي] هي الذوات العارفة بالموجود ؛ وغابت ذاته في جملة [تلك] الذوات ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباء منثوراً ، ولم يبق إلا الواحد

(١) في ط : الأشياء

الحق الموجود الثابت الوجود . وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائدا على ذاته: «لِمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ؟ لِلَّهِ ٱلْوَاحِدِ ٱلْقَهَّارِ![1]» ففهم كلامه ، (وسمع نداءه) ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ، ولا يتكلم . واستغرق في حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . فلا تعلق قلبك[2] بوصف أمر لم يخطر على قلب بشر فإن كثيراً من الأمور التي قد تخطر على قلوب البشر يتعذر وصفها ، فكيف بأمر لا سبيل إلى خطوره على القلب ، ولا هو من عالمه ولا من طوره !؟ ولست أعني بالقلب جسم القلب ، ولا الروح التي في تجويفه ، بل أعني به صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان ، فإن كل واحد من هذه الثلاثة قد يقال له «قلب» و[لكن] لا سبيل لخطور ذلك الأمر على واحد من هذه الثلاثة ، ولا يتأتى التعبير إلا عما خطر عليها . ومن رام التعبير عن تلك الحال ، فقد رام مستحيلاً وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان المصبوغة من حيث هي ألوان ، ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلواً أو حامضاً . لكنا ، مع ذلك ، لا نخليك عن إشارات نومئ بها إلى ما شاهده من عجائب

(١) قرآن كريم سورة إبراهيم ، الآية ٤٨ (٢) في ط : بالك

ذلك المقام، على سبيل ضرب المثال، لا على سبيل قرع باب الحقيقة، إذ لا سبيل إلى التحقيق بما في ذلك المقام إلاّ بالوصول إليه.

فأصغِ الآن بسمع قلبك، وحدّق ببصر عقلك إلى ما أشير به إليه، لعلك أن تجد منه هدياً يلقيك على جادة الطريق! وشرطي عليك أن لا تطلب مني في هذا الوقت مزيد بيان بالمشافهة على ما أودعه هذه الأوراق، فإن المجال ضيّق، والتحكم بالألفاظ على أمر ليس من شأنه أن يُلفظ به خطر.

فأقول: إنه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات[1] ولم يرَ في الوجود إلا الواحد (الحي) القيوم، وشاهد ما شاهد، ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر، خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق (تعالى)، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق، وأن الشيء الذي كان يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق، ليس شيئاً في الحقيقة، بل ليس ثَمّ شيءٌ إلا ذات الحق، وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الأجسام الكثيفة (فتراه) يظهر فيها. فإنه وإن نسب إلى الجسم الذي ظهر

(١) في ط: اللذات

فيه، فليس هو في الحقيقة شيئاً سوى نور الشمس . وإن زال ذلك الجسم، زال نوره، وبقي نور الشمس بحاله[1] لم ينقص عند حضور ذلك الجسم ولم يزد عند مغيبه . ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور، قبِلَه، فإذا عدم الجسم ذلك القبول، ولم يكن له معنى، وتقوّى عنده هذا الظن بما قد كان بان له من أن ذات الحق عز وجل لا تتكثر بوجه من الوجوه، وأن علمه بذاته، هو ذاته بعينها . فلزم عنده من هذا أنّ من حَصَلَ عنده العلم بذاته، فقد حصلت عنده ذاته، وقد كان حصل عنده العلم، فحصلت عنده الذات . وهذه الذاتُ لا تحصل إلا عند ذاتها، ونفس حصولها هو الذات فإذن هو الذات بعينها - وكذلك جميع الذوات المفارقة للمادة العارفة بتلك الذات الحقة التي كان يراها أولاً كثيرة، وصارت عنده بهذا الظن شيئاً واحداً . وكادت هذه الشبهة ترسخ في نفسه لو لا أن تداركه الله برحمته وتلافاه بهدايته . فعلم أنّ هذه الشبهة إنما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام، وكدورة المحسوسات . فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة، والجمع والاجتماع، والافتراق،

---

(١) في ط : بحسبه

هي كلها من صفات الأجسام ، وتلك الذوات المفارقة الفارقة بذات الحق عز وجل ، لبراءتها عن المادة ، لا يجب أن يقال إنها كثيرة ، ولا واحد . لأن الكثرة إنما هي مغايرة الذوات بعضها لبعض ، والوحدة أيضاً لا تكون إلا بالاتصال[1] . ولا يفهم شيء من ذلك إلا في المعاني المركبة المتلبسة بالمادة . غير أن العبارة في هذا الموضع قد تضيق جداً لأنك إن عبرت عن تلك الذوات المفارقة بصيغة الجمع حسب لفظنا هذا ، أوهم ذلك معنى الكثرة فيها ، وهي بريئة عن الكثرة . وإن أنت عبرت بصيغة الإفراد ، أوهم (ذلك) معنى الاتحاد ، وهو مستحيل عليها[2] . وكأني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم يتحرك في سلسلة جنونه ، ويقول : لقد أفرطت في تدقيقك حتى أنك (قد) انخلعت عن غريزة العقلاء ، واطرحت حكم المعقول ، فإن من أحكام العقل أن الشيء إما واحد وإما كثير ، فليتئد في غلوائه ، وليكف من غرب لسانه ، وليتهم نفسه ، وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذي هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به

(١) في ط : الاتحاد (٢) في ط : فيها

« حي بن يقظان » حيث كان ينظر فيه بنظر [آخر] فيراه (كثيراً) كثرة لا تنحصر ، ولا تدخل تحت حد ، ثم ينظر [فيه] بنظر آخر ، فيراه واحداً . ويبقى في ذلك متردداً ، ولم يمكنه أن يقطع عليه بأحد الوصفين دون الآخر . هذا فالعالم المحسوس منشؤه الجمع والإفراد[1] ، وفيه تفهم حقيقته وفيه الانفصال والاتصال ، والتحيز والمغايرة ، والاتفاق والاختلاف ، فما ظنه بالعالم الإلهي الذي لا يقال فيه كل ولا بعض ، ولا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة ، إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة ، فلا يعرفه إلا من شاهده ؛ ولا تثبت حقيقته ، إلا عند من حصل فيه . وأما قوله : « حتى انخلعت عن غريزة العقلاء ، واطرحت حكم المعقول » فنحن نسلم له ذلك ، ونتركه مع عقله وعقلائه ، فإن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله ، إنما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتقتنص منها المعنى الكلي . والعقلاء الذين يعنيهم ، هم ينظرون بهذا النظر ؛ والنمط الذي كلامنا فيه فوق

---

(1) وردت هذه الجملة في ع : وهذا العالم المحسوس منشأ الجمع والافراد .

هذا كله ، فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها ، وليرجع إلى فريقه الذين « يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ ٱلْحَيَاةِ ٱلدُّنْيَا . وَهُمْ عَنِ ٱلْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ[1] »

فإن كنت ممن يقنع بهذا النوع من التلويح والإشارة إلى مافي العالم الإلهي ، ولا تحمل ألفاظنا (من المعاني على) ماجرت العادة (بها) في تحميلها إياه ، فنحن نزيدك شيئاً مما شاهده « حي بن يقظان » في مقام (أولي) الصدق الذي تقدم ذكره ، فنقول :

إنه بعد الاستغراق المحض ، والفناء التام ، وحقيقة الوصول ، شاهد للفلك الأعلى ، الذي لاجسم له ، ورأى ذاتاً بريئة عن المادة ، ليست هي ذات الواحد الحق ، ولا هي نفس الفلك ، ولا هي غيرهما ، وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرائي الصقيلة فإنها ليست هي الشمس ولا المرآة ولا هي غيرهما . ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن ، مايعظم عن أن يوصف بلسان ويدق عن أن يكسى بحرف أو صوت ، ورآه في غاية من اللذة والسرور والغبطة والفرح بمشاهدته ذات الحق جل جلاله .

---

(١) قرآن كريم : « سورة الروم » الآية ٧

وشاهد أيضاً للفلك الذي يليه ، وهو فلك الكواكب الثابتة ذاتاً بريئة عن المادة أيضاً ، ليست هي ذات الواحد الحق ، ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة ، ولا نفسه ، ولا هي غيرها . وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس ، ورأى لهذه الذات أيضاً من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التي للفلك الأعلى. وشاهد أيضاً للفلك الذي يلي هذا ، وهو فلك زحل ، ذاتاً مفارقة للمادة ، ليست هي شيئاً من الذوات التي شاهدها قبله[1] ولا هي غيرها ؛ وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة[2] مقابلة للشمس (لمرآة) ؛ ورأى لهذه الذات أيضاً مثل ما رأى لما قبلها من البهاء واللذة . وما زال يشاهد لكل فلك ذاتاً مفارقة بريئة عن المادة ، ليست هي شيئاً من الذوات التي قبلها ، ولا هي غيرها ، وكأنها صورة الشمس التي تنعكس من مرآة على مرآة عَلَى رُتَبٍ مرتَّبة بحسب

(١) في ط : التي شاهد قبلها (٢) في ط: وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست اليها الصورة من مرآة قد انعكست اليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس .

ترتيب الأفلاك. وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء واللذة (والفرح)، ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد، وهو جميعه حشو فلك القمر. فرأى له ذاتاً بريئة عن المادة ليست شيئاً من الذوات التي شاهدها قبلها، ولا هي سواها. ولهذه الذات سبعون ألف وجه، في كل وجه سبعون ألف فم، في كل فم سبعون ألف لسان، يسبح بها ذات الواحد الحق، ويقدسها ويمجدها، لا يفتر. ورأى لهذه الذات، التي توهم فيها الكثرة وليست كثيرة، من الكمال واللذة، مثل الذي رآه لما قبلها. وكأن هذه الذات صورة الشمس التي تظهر في ماء مترجرج، قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التي انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرآة الأولى التي قابلت الشمس بعينها، ثم شاهد لنفسه ذاتاً مفارقة، لو جاز أن تتبعض ذات السبعين ألف وجه، لقلنا إنها بعضها. ولولا أن هذه الذات حدثت بعد أن لم تكن، لقلنا إنها هي! ولولا اختصاصها ببدنه عند حدوثه، لقلنا إنها لم تحدث! وشاهد في هذه الرتبة ذواتاً، مثل ذاته، لأجسام[1] كانت ثم اضمحلت، ولأجسام[1] لم

(١) في ط: لأبدان كانت

تزل معه في الوجود ، وهي من الكثرة (في حد) بحيث لا تتناهى إن جاز أن يقال لها كثيرة ، أو هي كلها متحدة[1] إن جاز أن يقال لها واحدة . ورأى لذاته ولتلك الذوات التي في رتبته من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية ، (ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر) ، ولا يصفه الواصفون ، ولا يعقله إلا الواصلون[2] العارفون[3] .
وشاهد ذواتاً كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرايا صدئة ، قد ران[4] عليها الخبث ، وهي مع ذلك مستدبرة للمرايا الصقيلة التي ارتسمت فيها صورة الشمس ، وموليّة عنها بوجوهها ، ورأى لهذه الذوات من القبح والنقص ما لم يقم قط بباله ؛ ورآها في آلام لا تنقضي ، وحسرات لا تنمحي ؛ قد أحاط بها سرادق العذاب ، وأحرقتها نار الحجاب ، ونشرت بمناشير بين الانزعاج والانجذاب . وشاهد هنا ذواتاً سوى هذه المعذبة تلوح ثم تضمحل ، وتنعقد ثم تنحل فتثبت فيها

---

(١) الواصلون : راجع المنقذ ، ص ١٣٣ ، ج ١ ، ط ٢ .

(٢) في ط : واحد (٣) العارف : من أشهده الرب عليه ، وظهرت الأحوال على نفسه . وقد عقد ابن سينا في كتاب الإشارات فصلاً مهماً في مقامات العارفين اقتبس ابن طفيل منه فقرة في مستهل هذا الكتاب . (٤) ران : اشتد .

وأنعم النظر إليها ، فرأى هولاً عظيماً وخطباً جسيماً ، وخلقاً حثيثاً ، وأحكاماً بليغة [1] ، وتسوية ونفخاً [2] وإنشاءً ونسخاً [3] فما هو إلا أن تثبت قليلاً ، فعادت إليه حواسه ، وتنبه من حاله تلك التي كانت شبيهة بالغشي ، وزلت قدمه عن ذلك المقام ، ولاح له العالم المحسوس ، وغاب عنه العالم الإلهي : إذ لم يمكن اجتماعهما في حال واحدة ، كضرتين ، إن أرضيت إحداهما أسخطت الأخرى فإن قلت : يظهر مما حكيته من هذه المشاهدة ، أن الذوات المفارقة إن كانت لجسم دائم الوجود لا يفسد ، كالأفلاك ، كانت هي دائمة الوجود ؟ وإن كانت لجسم يؤول إلى الفساد ، كالحيوان الناطق ، فسدت هي واضمحلت وتلاشت ، حسبما مثلت به في مرايا الانعكاس ، فإن الصورة لاثبات لها إلا بثبات المرآة فإذا فسدت المرآة (صح فساد الصورة) اضمحلت هي ؟ فأقول لك : ما أسرع ما نسيت العهد ، وحلت عن الربط ! ألم نقدم إليك أن مجال العبارة هنا ضيق ، وأن

(١) في ط : وإحكاماً بليغاً (٢) إشارة للآية الكريمة : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي » (٣) في ط : وفسخاً . الإنشاء : إيجاد الشيء الذي يكون مسبوقاً بمادة ومدة . والنسخ في اللغة : الإزالة والنقل والتبديل والرفع ، يقال : نسخت الشمس الظل ، أي أزالته .

الألفاظ على كل (حال) توهِمُ غير الحقيقة؟ وذلك الذي توهمته إنما أوقعك فيه، أنْ جعلت المثال والممثل به على حكم واحد من جميع الوجوه. ولا ينبغي أن يفعل ذلك في أصناف المخاطبات المعتادة، فكيف ههنا والشمس ونورها، وصورتها وتشكلها[1]، والمرايا والصور الحاصلة فيها، كلها أمور غير مفارقة للأجسام، ولا قوام لها إلا بها وفيها؟ فلذلك افتقرت في وجودها إليها وبطلت ببطلانها.

وأما الذوات الإلهية، والأرواح الربانية، فإنها كلها بريئة عن الأجسام ولواحقها ومنزهة غاية التنزيه عنها، ولا ارتباط ولا تعلق لها بها، وسواء بالإضافة إليها بطلان الأجسام أو ثبوتها، ووجودها أو عدمها، وإنما ارتباطها (وتعلقُها) بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود، الذي هو أولها ومبدؤها وسببها وموجدها، وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء والتسرمد؛ ولا حاجة بها، بل الأجسام محتاجة إليها. ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام فإنها (هي) مباديها، كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق — تعالى وتقدس عن ذلك لا إله إلا هو — لعدمت هذه الذوات كلها، ولعدمت الأجسام، ولعدم العالم الحسي بأسره، ولم يبق

---

(١) في ط: شكلها

موجود، إذ الكل مرتبط بعضه ببعض ، والعالم المحسوس ، وإن كان تابعاً للعالم الإلهي ، شبيه الظل له ؛ والعالم الإلهي مستغن عنه (وبريءٌ منه) فإنه مع ذلك (قد) يستحيل فرض عدمه ، إذ هو لا محالة تابع للعالم الالهي ؛ وإنما فساده أن يبدل ، لا أن يعدم بالجملة ، وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى في تغير الجبال وتصييرها كالعهن[1] والناس كالفراش ، وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات .

فهذا القدر (هو) الذي أمكنني الآن أن أشير إليك به فيما شاهده « حي بن يقظان » في ذلك المقام الكريم فلا تلتمس الزيادة عليه من جهة الألفاظ ، فإن ذلك كالمتعذر .

وأما تمام خبره — فسأتلوه عليك (إن شاء الله تعالى ؛ وهو) أنه لما عاد إلى العالم المحسوس ، (وذلك) بعد جولانه حيث جال ، سئم تكاليف الحياة (الدنيا) ، واشتد شوقه إلى الحياة القصوى ، فجعل يطلب العود إلى (ذلك) المقام بالنحو الذي طلبه أولاً حتى وصل إليه بأيسر من السعي الذي وصل به أولاً ، ودام فيه ثانياً مدة أطول من الأولى . ثم عاد إلى عالم الحس . ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك

---

(١) العهن : الصوف

فكان أيسر عليه من الأولى والثانية وكان دوامه أطول . وما زال الوصول إلى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة ، والدوام يزيد فيه طولاً بعد مدة حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء ولا ينفصل عنه إلا متى شاء فكان يلازم مقامه ذلك ، ولا ينثني عنه إلا لضرورة بدنه التي كان قد قللها ، حتى كان[1] لا يوجد أقل منها . وهو في ذلك كله يتمنى أن يريحه الله (عز وجل) من كل بدنه الذي يدعوه إلى مفارقة (مقامه) ذلك ، فيتخلص إلى لذته تخلصاً دائماً ، ويبرأ عما يجده من الألم عند الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن . وبقي على حالته تلك حتى أناف على سبعة أسابيع من منشئه وذلك خمسون عاماً . وحينئذ اتفقت له صحبة أسال وكان من قصته معه ما يأتي ذكره بعد هذا إن شاء الله (تعالى) :

ذكروا أن (جزيرة قريبة من) الجزيرة التي ولد بها حي بن يقظان على أحد القولين المختلفين في صفة مبدئه ، انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين ، صلوات الله عليهم . وكانت ملة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي

---

(١) في ط : كاد

تعطي خيالات تلك الأشياء، وتثبت رسومها في النفوس ، حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور ؛ فما زالت تلك الملة تنتشر بتلك الجزيرة وتتقوى وتظهر ، حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها .

وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتيان من أهل الفضل والرغبة في الخير يسمى أحدهما أسال والآخر سلامان فتلقيا تلك الملة وقبلاها أحسن قبول ، وأخذا على أنفسهما بالتزام جميع شرائعها والمواظبة على جميع أعمالها ، واصطحبا على ذلك . وكانا يتفقهان في بعض الأوقات فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة في صفة الله عز وجل وملائكته ، وصفات المعاد والثواب والعقاب . فأما أسال[1] [منهما] فكان أشد غوصاً على الباطن ، وأكثر عثوراً على المعاني الروحانية وأطمع في التأويل . وأما سلامان (صاحبه) فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر ، وأشد بعداً عن التأويل ، وأوقف عن التصرف والتأمل ؛ وكلاهما مجد في الأعمال الظاهرة ، ومحاسبة النفس ، ومجاهدة الهوى . وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد ، وتدل على أن الفوز والنجاة فيهما وأقوال أخر تحمل على المعاشرة ، وملازمة

---

(١) في ط : كل اسال وردت بلفظ أبسال .

الجماعة . فتعلق أسال بطلب العزلة ورجح القول فيها لما كان في طباعه من دوام الفكرة ، وملازمة العبرة والغوص على المعاني . وأكثر ما كان يتأتى له أمله من ذلك بالانفراد . وتعلق سلامان بملازمة الجماعة ، ورجّح القول فيها ، لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف . فكانت ملازمته الجماعة عنده مما يدرأ الوسواس ، ويزيل الظنون المعترضة ويعيذ من همزات الشياطين . وكان اختلافهما في هذا الرأي سبب افتراقهما .

وكان أسال قد سمع عن الجزيرة التي ذكر أن حي بن يقظان تكوّن بها وعرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل ، وأن الانفراد بها يتأتى لملتمسه ؛ فأجمع على أن يرتحل إليها ويعتزل الناس بها بقية عمره . فجمع ما كان له من المال ، واكترى ببعضه مركباً تحمله إلى تلك الجزيرة ، وفرّق باقيه على المساكين ، وودّع صاحبه سلامان وركب متن البحر ؛ فحمله الملاحون إلى تلك الجزيرة ، ووضعوه بساحلها ، وانفصلوا عنها . فبقي أسال بتلك الجزيرة يعبد الله عز وجل ويعظمه ويقدسه ، ويفكر في أسمائه الحسنى

وصفاته العلياء فلا ينقطع خاطره ولا تتكدر فكرته .

وإذا احتاج إلى الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيرة وصيدها مايسد (به) جوعته . وأقام على تلك الحال مدة هو في أتم غبطة وأعظم أنس بمناجاة ربه . وكان كل يوم يشاهد من ألطافه ومزايا تحفه وتيسيره عليه في مطالبه وغذائه ، ما يثبت يقينه ويقر عينه ، وكان في تلك المدة[1] حي بن يقظان شديد الاستغراق في مقاماته الكريمة ؛ فكان لا يبرح عن مغارته إلا مرة في الأسبوع لتناول ماسنح من الغذاء فلذلك لم يعثر عليه أسال بأول وهلة ، بل كان يتطوف بأكناف تلك الجزيرة ، ويسيح في أرجائها : فلا يرى إنسياً ولا يشاهد أثراً ، فيزيد بذلك أنسه وتنبسط نفسه لما كان قد عزم عليه من التناهي في طلب العزلة والانفراد ، إلى أن اتفق في بعض (تلك) الأوقات أن خرج حي بن يقظان لالتماس غذائه وأسال قد ألم بتلك الجهة فوقع بصر[2] كل واحد منهما على الآخر .

فأما أسال فلم يشك أنه من العباد المنقطعين ، وصل إلى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس كما وصل هو إليها . فخشي إن هو تعرض له وتعرف به أن يكون ذلك سبباً

---

(١) في ط : الجزيرة (٢) في ط : عين

لفساد حاله وعائقاً بينه وبين أمله . وأما حي بن يقظان فلم يدر ماهو ، لأنه لم يره على صورة شيء من الحيوانات التي كان قد عاينها قبل ذلك . وكان عليه مدرعة سوداء من شعر وصوف ، فظن أنها لباس طبيعي . فوقف يتعجب منه ملياً . وولى اسال هارباً منه خيفة أن يشغله عن حاله ، فاقتفى حي بن يقظان أثره لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء . فلما رآه يشتد في الهرب، خنس[1] عنه وتوارى له، حتى ظن أسال أنه قد انصرف عنه وتباعد من تلك الجهة . فشرع اسال في الصلاة والقراءة ، والدعاء والبكاء ، والتضرع والتواجد ، حتى شغله ذلك عن كل شيء . فجعل حي بن يقظان يتقرب منه قليلاً قليلاً ، واسال لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه ، ويشاهد خضوعه وبكاءه . فسمع صوتاً حسناً وحروفاً منظمة . لم يعهد مثلها من شيء من أصناف الحيوان ؛ ونظر الى أشكاله وتخطيطه فرآه على صورته ، وتبين له أن المدرعة التي عليه ليست جلداً طبيعياً ، وإنما هي لباس متخذ مثل لباسه هو . ولما رأى حسن خشوعه وتضرعه وبكائه ، لم يشك في أنه من الذوات العارفة بالحق ؛ فتشوق إليه وأراد أن يرى ما عنده ، وما الذي أوجب بكاءه

(١) في ط : الجزيرة .

(وتضرعه) ؛ فزاد في الدنو منه حتى أحس به اسال فاشتد في العدو واشتد حي بن يقظان في أثره حتى التحق به — لما كان أعطاه الله من القوة والبسطة في العلم والجسم — فالتزمه وقبض عليه، ولم يمكنه من البراح. فلما نظر إليه اسال وهو مكتس بجلود الحيوانات ذوات الأوبار وشعره قد طال حتى جلل كثيراً منه، ورأى ما عنده من سرعة الحضر وقوة البطش، فرق[1] منه فرقاً شديداً، وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه حي بن يقظان ولا يدري ما هو؛ غير أنه [كان] يميز فيه شمائل الجزع. فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات، ويجر يده على رأسه. ويمسح أعطافه، ويتملق إليه، ويظهر البشر والفرح به، حتى سكن جأش اسال وعلم أنه لا يريد به سوءاً. وكان اسال قديماً، لمحبته في علم التأويل، قد تعلم أكثر الألسن؛ ومهر فيها، فجعل يكلم حي بن يقظان ويسائله عن شأنه بكل لسان يعلمه ويعالج إفهامه فلا يستطيع، وحي بن يقظان في ذلك (كله) يتعجب مما يسمع ولا يدري ما هو [عليه]. غير أنه يظهر له البشر والقبول. فاستغرب كل واحد منهما أمر صاحبه. وكان عند اسال بقية من زاد كان قد استصحبه من الجزيرة المعمورة،

(١) فرق : خاف

فقدّمه إلى حي بن يقظان فلم يدر ماهو ، لأنه لم يكن شاهده قبل ذلك . فأكل منه أسال وأشار إليه ليأكل ففكر حي ابن يقظان فيما كان عقد على نفسه[1] من الشروط في تناول الغذاء ، ولم يدرِ أصل ذلك الشيء الذي قدم ماهو ، وهل يجوز له تناوله أم لا ! فامتنع عن الأكل . ولم يزل أسال يرغب إليه ويستعطفه[2] وقد كان أولع به حي بن يقظان فخشي إن دام على امتناعه أن يوحشه ، فأقدم على ذلك الزاد وأكل منه . فلما ذاقه واستطابه بدا له سوء ما صنع من نقض عهوده في شرط الغذاء ، وندم على فعله ، وأراد الانفصال عن أسال والإقبال على شأنه من طلب الرجوع إلى مقامه الكريم فلم تتأتّ له المشاهدة بسرعة . فرأى أن يقيم مع أسال في عالم الحس حتى يقف على حقيقة شأنه ، ولا يبقى في نفسه (هو) نزوع إليه ، وينصرف بعد ذلك إلى مقامه دون أن يشغله شاغل . فالتزم صحبة أسال . ولما رأى أسال أيضاً أنه لا يتكلم ، أمن من غوائله على دينه ، ورجا أن يعلمه الكلام والعلم والدين ، فيكون له بذلك أعظم (أجر) وزلفى عند الله . فشرع أسال في تعليمه الكلام أولاً بأن كان يشير له إلى أعيان الموجودات ، وينطق بأسمائها ، ويكرر ذلك عليه

---

(١) في ط : ألزم نفسه . (٢) في ط : ويستلطفه

ويحمله على النطق فينطق بها مقترناً بالإشارة، حتى علمه الأسماء كلها، ودرجه قليلاً قليلاً حتى تكلم في أقرب مدة. فجعل اسال يسأله عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة فأعلمه حي بن يقظان أنه لا يدري لنفسه ابتداءً ولا أبا ولا أما أكثر من الظبية التي ربته، ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة، حتى انتهى إلى درجة الوصول. فلما سمع أسال منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق عز وجل، ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى، ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين، لم يشك اسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وجنته وناره، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان؛ فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين (له) ولا مغلق إلا انفتح، ولا غامض إلا اتضح؛ وصار من أولي الألباب. وعند ذلك نظر إلى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير، وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

فالتزم خدمته والاقتداء به والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته .

وجعل حي بن يقظان يستفصحه عن أمره وشأنه ، فجعل أسال يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم ، وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة إليهم ، وكيف هي الآن بعد وصولها (إليهم) ، ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي ، والجنة والنار ، والبعث والنشور ، والحشر والحساب ، والميزان والصراط . ففهم حي بن يقظان ذلك كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم .

فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه ، صادق في قوله ، رسول من عند ربه ، فآمن به وصدقه وشهد برسالته .

ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض ، ووضعه[1] من العبادات ، فوصف له الصلاة والزكاة ، والصيام والحج ، وما أشبهها من الأعمال الظاهرة ، فتلقى ذلك والتزمه ، وأخذ نفسه بأدائه امتثالاً للأمر الذي صح عنده صدق قائله . إلا

---

(١) في ع : ووظفه

أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما :

احدهما . — لمَ ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم واعتقاد أشياء في[1] ذات الحق هو منزه عنها وبريءٌ منها ؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب !

والامر الآخر[2] . — لِمَ اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المآكل، حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل، والإعراض عن الحق ؟

وكان رأيه هو أن لا يتناول أحد شيئاً إلا ما يقيم به الرمق ؛ وأما الأموال فلم تكن عنده معنى . وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال : كالزكاة ونشعبها، والبيوع والربا والحدود والعقوبات، فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلا، ويقول : « إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل، وأقبلوا على الحق، واستغنوا عن هذا كله، ولم يكن لأحد اختصاص

(١) في ع : من (٢) في ع والامر الآخر أنه لم . . .

بمال يسأل عن زكاته ، أو تقطع الأيدي على سرقته ، أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة . »

وكان الذي أوقعه في ذلك كله ، أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة ، وأذهان ثاقبة، ونفوس حازمة ، ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص ، وسوء الرأي وضعف العزم وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً !

فلما اشتد إشفاقه على الناس ، وطمع أن تكون نجاتهم على يديه ، حدثت له نية في الوصول إليهم ، وإيضاح الحق لديهم ، وتبيينه [لهم] ففاوض في ذلك صاحبه اسال وسأله: هل تمكنه حيلة في الوصول إليهم ؟ فأعلمه اسال بما هم عليه من نقص الفطرة والإعراض عن أمر الله ، فلم يتأت له فهم ذلك ، وبقي في نفسه تعلق بما كان قد أمله . وطمع اسال أن يهدي الله على يديه [1] طائفة من معارفه المريدين الذين كانوا أقرب إلى التخلص من سواهم ، فساعده على رأيه ؛ ورأيا أن يلتزما ساحل البحر ولا يفارقاه ليلاً ولا نهاراً ، لعل الله أن يسني لهما عبور البحر . فالتزما ذلك وابتهلا إلى الله تعالى بالدعاء أن يهيء لهما من أمرهما رشداً . فكان من أمر الله عز وجل أن سفينة في البحر ضلت مسلكها ، ودفعتها

(١) في ط : أن يهدي الله به

الرياح وتلاطم الأمواج [1] إلى ساحلها . فلما قربت من البر رأى أهلها الرجلين على الشاطئ . فدنوا منهما . فكلمهم اسال وسألهم أن يحملوهما معهم ، فأجابوهما إلى ذلك ، وأدخلوهما السفينة فأرسل الله إليهم ريحاً رُخاء حملت السفينة في اقرب مدة إلى الجزيرة التي أملاها [2] . فنزلا بها ودخلا مدينتها واجتمع أصحاب أسال به ، فعرّفهم شأن حي بن يقظان فاشتملوا عليه اشتمالاً شديداً وأكبروا أمره ، واجتمعوا إليه وأعظموه وبجلوه ، وأعلمه اسال أن تلك الطائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس ، وأنه إن عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز .

وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان وهو صاحب اسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة ، ويقول بتحريم العزلة ، فشرع حي بن يقظان في تعليمهم وبثّ أسرار الحكمة إليهم . فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلاً وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه ؛ فجعلوا ينقبضون منه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به ، ويتسخطونه في قلوبهم وإن أظهروا له الرضا في وجهه إكراماً لغربته فيهم ، ومراعاة لحق صاحبهم أسال .

---

(١) في ط : المياه (٢) في ع : قصداها

وما زال حي بن يقظان يستلطفهم ليلاً ونهاراً ويبين لهم الحق سراً وجهاراً، فلا يزيدهم ذلك إلا [نبوا و] نفاراً، مع انهم كانوا محبين للخير، راغبين في الحق، إلا أنهم لنقص فطرتهم، كانوا لا يطلبون الحق من طريقه، ولا يأخذونه بجهة تحقيقه، ولا يلتمسونه من بابه، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه [1]. فيئس من إصلاحهم، وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلة قبولهم.

وتصفح طبقات الناس بعد ذلك، فرأى كل حزب بما لديهم فرحون، قد اتخذوا إلههم هواهم، ومعبودهم شهواتهم، وتهالكوا في جمع حطام الدنيا، وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر، لا تنجع فيهم الموعظة ولا تعمل [2] فيهم الكلمة الحسنة، ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً. وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها، ولا حظ لهم منها؛ قد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ).

فلما رأى سرادق العذاب قد أحاط بهم، وظلمات الحجب قد تغشتهم، والكل منهم إلا اليسير لا يتمسكون من ملتهم إلا بالدنيا، وقد نبذوا أعمالهم على خفتها وسهولتها

---

(1) في ط: الرجال (2) في ط: لا تنفع

وراء ظهورهم ، واشتروا به ثمنًا قليلاً ، وألهاهم عن ذكر الله تعالى التجارة والبيع ، ولم يخافوا يومًا تتقلب فيه القلوب والابصار — بان له وتحقق على القطع ، أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن ، وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق ، وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه ، ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو به ، وأنه لا يفوز منهم بالسعادة الأخروية إلا الشاذ النادر ، وهو (مَنْ أَرَادَ حَرْثَ الْآخِرَةِ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ)

وَأَمَّا مَنْ طَغَى وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى

وأي تعب أعظم ، وشقاوة أطم ، ممن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى ، لا تجد منها شيئًا إلا وهو يلتمس به تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة إما مال يجمعه ، أو لذة ينالها ، أو شهوة يقضيها ، أو غيظ يتشفى به ، او جاه يحرزه ، أو عمل من أعمال الشرع يتزين به أو يدافع عن رقبته وهي كلها (ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ) في بحر لجي (وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا) فلما فهم أحوال الناس ، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق ،

علم أن الحكمة كلها والهداية[1] والتوفيق فيما نطقت به الرسل، ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك، ولا يحتمل المزيد عليه: فلكل عمل رجال، وكلٌ مُيسَّرٌ لما خُلِقَ لَهُ (سُنَّةَ اللهِ في الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ، وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً)

فانصرف إلى سلامان وأصحابه، فاعتذر عما تكلم به معهم، وتبرأ اليهم منه، وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم، واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة، وقلة الخوض فيما لا يعنيهم، والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها، والإعراض عن البدع والأهواء، والاقتداء بالسلف الصالح، والترك لمحدثات الأمور، وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا، وحذّرهم عنه غاية التحذير، وعلم هو وصاحبه أسال ان هذه الطائفة المريدة القاصرة، لا نجاة لها إلاّ بهذا الطريق، وأنها إن رفعت عنه إلى يفاع الاستبصار اختل ما هي عليه، ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء، وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها. وإن هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين، فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين. وأما السابقون السابقون

(١) في ط: والسداد

فأُولئك المقربون . فودعاهم وانفصلا عنهم ، وتلطّفا في العود إلى جزيرتهما ، حتى يسر الله عز وجل عليهما العبور اليها وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه أولاً حتى عاد اليه واقتدى به أسال حتى قرب منه أو كاد وعَبَدا الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين .

* * *

هذا أيدنا الله واياك بروح منه ما كان من نبإ حي بن يقظان واسال وسلامان وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في معتاد خطاب ، وهو من العلم المكنون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله ولا يجهله إلا أهل الغرة بالله . وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح في الضنانة (به) والشح عليه الا أن الذي سهّل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب ، ما ظهر في زماننا (هذا) من آراء مفسدة نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها حتى انتشرت في البلدان ، وعمّ ضررها وخشينا على الضعفاء الذين اطّرحوا تقليد الأنبياء (صلوات الله عليهم) وارادوا تقليد السفهاء [والاغبياء] أن يظنوا [أنّ] تلك الآراء هي المضنون بها على غير أهلها ، فيزيد بذلك حبهم فيها وولوعهم بها . فرأينا أن نلمع اليهم بطرف من سر

الأسرار لنجتذبهم الى جانب التحقيق ، ثم نصدهم عن ذلك الطريق ولم نخل مع ذلك مما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة (من الأسرار) عن حجاب [رقيق وستر] لطيف ينهتك سريعاً لمن هو أهله ، ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه حتى لا يتعداه . وانا أسأل إخواني الواقفين على هذا الكلام أن يقبلوا عذري فيما تساهلت في تبيينه وتسامحت في تثبيته ، فلم أفعل ذلك إلا لأني تسنمت شواهق يزل الطَّرْفُ عن مرآها . وأردت تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب[1] والتشويق في دخول الطريق . وأسأل الله التجاوز والعفو ، وأن يوردنا من المعرفة به الصفو ، إنه منعم كريم . والسلام عليك أيها الأخ المفترض إسعافه ورحمة الله وبركاته ؟



(١) في ع : التبرتيب



فهرس

المقدمة

ابن الطفيل

تحقيق كتاب حي بن يقظان :

حي بن يقظان

لابن طفيل



من أفلاطون إلى ابن سينا

محاضرات في الفلسفة العربية

ألقاها الدكتور

جميل صليبا

هذه المحاضرات لم يكتب في موضوعها في لغة العرب حتى اليوم ، تجد فيها اثر فلسفة افلاطون والافلاطونية الحديثة في الفلسفة العربية ، وتقرأ بحثاً طريفاً عن الفارابي وجمعه بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطو ، ومن مواضيعها النادرة مقارنة علمية بين جمهورية افلاطون وآراء اهل المدينة الفاضلة ، وبحثاً عميقاً عن نظرية الفيض عند ابن سينا او صدور الموجودات عن الخالق ونظرية النفس عند ابن سينا ونظريته في السعادة وغير ذلك من الابحاث الجليلة .







حققه وبوّبه وعلق عليه :

مكتب النشر العربي

دمشق (سورية)